EDICIONES
ALFAGUARA
S.A.

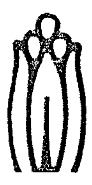
RENE DESCARTES

MEDITACIONES METAFISICAS CON OBJECIONES Y RESPUESTAS

Introducción,
Traducción y Notas
Vidal Peña

CLASICOS
ALFAGUARA

DIRECTOR CLAUDIO GUILLEN



RENE DESCARTES

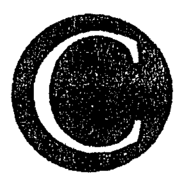
MEDITACIONES METAFISICAS CON OBJECIONES Y RESPUESTAS

Introducción,
Traducción y Notas
Vidal Peña



TITULO ORIGINAL
*LES MEDITATIONS METAPHYSIQUES DE RENE DESCARTES
TOUCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE
DANS LESQUELLES L EXISTENCE DE DIEU,
ET LA DISTINCTION REELLE ENTRE L AME
ET LE CORPS DE L HOMME
SONT DEMONSTREES
ET LES OBJECTIONS FAITES CONTRE CES MEDITATIONS
PAR DIVERSES PERSONNES TRES DOCTES
AVEC LES REPONSES DE L AUTEUR*

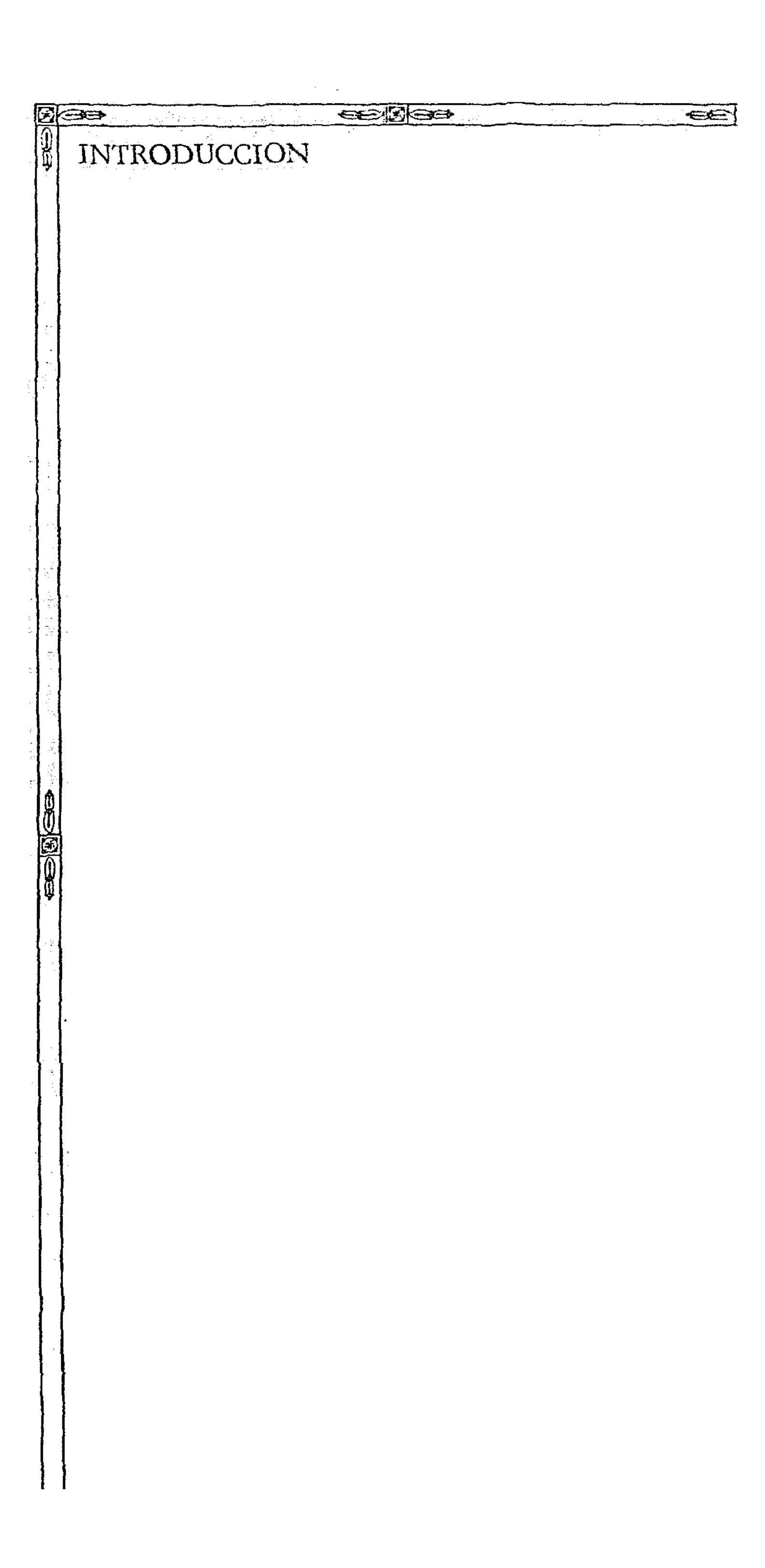
EDICIONES UTILIZADAS
EDICION LATINA DE 1642
EDICION FRANCESA DE 1647



AVENIDA DE AMERICA, 37
EDIFICIO TORRES BLANCAS
MADRID 2
TELEFONO 416 09 00
1977

ISBN 84 204 0211 7
DEPOSITO LEGAL M 41 651/1977

INDICE



INTRODUCCION

I

UNA *biografía de Descartes quizá no sea aquí necesaria. Como héroe cultural que es (de una cultura que aún es la nuestra, aunque parezcan empezar a oírse los estertores de su agonía), los principales detalles externos de su vida forman parte de la «cultura general» de ese lector no indocto (aunque no especialista) a quien estas líneas van dirigidas. Por lo demás, la cronología que más adelante ofrecemos proporciona esos datos esenciales, y a ella nos remitimos.*

Sin embargo, resulta difícil resistir a la tentación de caracterizar sumariamente, una vez más (¿cuántas van ya?) la figura *de Descartes, y describir la expresión de su semblante en la galería de retratos ilustres que exornan el viejo museo de esa nuestra cultura. Descartes ocupa en ella un nicho, siempre honorable aunque semeje a veces polvoriento, al socaire del olvido. En efecto: lo de* cogito, ergo sum *está aún en todas las bocas, y ha sido objeto de toda suerte de manoseos en los usos más* ordinarios *(en todos los sentidos de esta palabra) de nuestro lenguaje; quienes nunca han leído a Descartes —y, desde luego, también algunos que lo han leído— hablan sin empacho de la «claridad cartesiana» de una exposición; hasta en alguna deliciosa crítica de un diario deportivo, que solía prodigarlas así, se habló de una «manera cartesiana» de concebir el fútbol.*

Así pues, hay una noción mundana *de «cartesianismo». Comprende, según creo, dos cosas. En primer lugar, es sinónimo de claridad y orden; un parcial logro del cartesianismo —las célebres coordenadas cartesianas— se erigiría, en este sentido, como emblema total de ese pensamiento, donde todo tendría su puesto, definido por relación a unos ejes firmes y estables. También mundanamente, la* figura *de Descartes, junto a la claridad, ostentaría la nota del escepticismo vigilante, que sólo hallaría reposo en aquel co-*

nocimiento claro. Dicho retrato es, efectivamente, tan «mundano» y generalizado que nuestra moderna publicidad no ha querido ignorarlo. No hace mucho que cierta revista francesa (en España, quizá la motivación no hubiera sido bastante) publicó el espléndido anuncio de una marca de automóviles: junto a una sobria carrocería, la efigie de nuestro Descartes, representada muy a las veras. Con elegante gesto de seguridad, el filósofo mostraba el coche al lector. No recuerdo bien el texto; su sustancia era que un verdadero francés, buen escéptico en la tradición cartesiana, nada hallaría censurable, tras madura meditación, en el artefacto de referencia. Imposible dar aquí una idea de la devastadora presencia del reclamo; los pesimistas ante el sentido y futuro de nuestra cultura hallarían, en ese desenfadado empleo de la duda metódica, suficiente argumento para acrecentar su desánimo. Muestra abrumadora de cómo la antaño aristocrática «cultura» habría venido a menos: ce cavalier français qui partit d'un si bon pas *(que le dijo Péguy)* [1] *acabaría sus andanzas como vendedor de productos.*

Escepticismo y búsqueda de estricta claridad: tal imagen de Descartes no es, después de todo, inmotivada, y atendiendo a las propias declaraciones literales del filósofo, incluso la lectura de las propias Meditaciones *podría abonarla. Además, como la filosofía hunde sus raíces en el* mundo, *teníamos que partir de lo que el mundo piensa de Descartes, aunque el estado del mundo amenace con pensarlo como* figura *caricaturesca. Teníamos que aludir, al principio, a tal imaginería, aunque acaso para rectificarla un poco al final. Quizá esa imagen mundana no sea espontánea, sino el eco, en la conciencia pública (esa «legisladora de la razón», no siempre solvente) de algún* idolon theatri *perfectamente académico, que ha visitado los manuales con frecuencia. De alguna imperfección, en fin, en el producto «Descartes» consumido por aquella conciencia mundana.*

Decimos que la biografía de Descartes es conocida, en lo esencial, tocante a sus detalles externos. También debe decirse que, pese a cuanto de él se sabe, el «hombre interior» Descartes sigue siendo misterioso y, por consiguiente, algunos piensan que sigue estando oculta su «verdad». En torno a la «verdadera personalidad» de Descartes se han urdido variadas exégesis, que han intentado —vanamente— apresarla. Documentación no falta; está su copiosa obra, su correspondencia; están infinidad de manifestaciones del propio filósofo acerca de sus genuinos propósitos. Se sabe que, tanto el Discurso del método *como las* Meditaciones metafísicas *(sus dos obras más conocidas), abundan, desde*

las primeras líneas, en el tono de confesión personal, que para muchos, no es el menor de sus encantos estilísticos. Allí parece resplandecer la más ingenua sinceridad; Descartes se nos presenta haciendo —digamos— autobiografía intelectual. Con todo, la ambigüedad subsiste, y ello porque la franqueza y claridad cartesianas van expuestas, curiosamente en un estilo repleto de rodeos y cautelas, que un catador medianamente sensible no puede dejar de apreciar. Esto ha sido advertido hace ya tiempo, y los intérpretes se han esforzado en penetrar el misterio. En ese intento han sido construidas diversas leyendas (ésas en las que dijo Léon Robin que consistía la historia toda de la filosofía[2]); leyendas inevitables pues ningún pasado significa nada sino para los que tienen interés en que signifique algo para el presente, y que, por tanto, alimentan su interés con el estímulo del brillo legendario. «Leyenda»: legenda; lo que debe ser leído —y sólo eso— en todo lo que el pasado ha escrito: punto de vista moral sobre el pasado.

Iniciamos nuestro propio camino legendario con una invitación quizá improcedente. Supongo que así lo parecerá, en este tiempo enfebrecido por el «rigor científico», recomendar al posible lector de Descartes que empiece su aproximación con una atenta ojeada al retrato que de él hizo Franz Hals. Ello será visto como una apelación al Verstehen, a la intuición irresponsable, a la imposible «comprensión endopática», mágica y literaria, que presidió ciertos métodos históricos, hoy francamente arrumbados ante la impecable precisión científica que nuestros historiadores vienen anhelando y, lo que es más increíble, consiguiendo. Precisión que, con base en el estudio de los ciclos y crisis económicos, las oscilaciones demográficas, las estadísticas de producción de trigo, etc., acaso concluya, en el límite, y con lo que hoy las ciencias adelantan, por disipar nuestra perplejidad ante ese ambiguo Descartes al que acabamos de referirnos. Pese a ello, y por el momento, el retrato de Hals no deja de ser un dato, y un dato bien real para quien no ignore cómo se las gastaban aquellos flamencos en materia de retratos. Contemplándolo, comentaba el viejo Alain (poco científico él, bien es cierto): «C'est un homme terrible à prendre pour maître. Son oeil semble dire: encore un qui va se tromper.»[3] El lector podrá quizá «verificar» (si no es muy quisquilloso con esta palabra) la agudeza de la observación. El modelo mira al retratista con desconfianza y reserva, magistralmente captadas; no está de frente, sino al sesgo; la postura entera apoya la ojeada, a la vez afilada y fugitiva, como a punto de apartarse del observador, a quien el modelo fotogra-

fía a su vez, en un relámpago de penetrante recelo. Ese hombre —parece— no quiere darse a conocer. Y en seguida recordamos la divisa cartesiana: bene vixit qui bene latuit, *acaso consonante con ese sesgo que Hals dejó inmovilizado en su huidiza instantaneidad; retrato del* momentum.

«Bien vive quien bien se oculta.» Acaso la divisa es trivial, y podríamos traducirla así: «lo que quiero es que me dejen en paz para trabajar a gusto». Y el «retiro en la apacible soledad» holandesa[4] *quizá significara, a la postre, sólo eso. Pero eso es poco para un prestigio* legendario. *Y así, quienes se han esforzado por desvelar al «hombre Descartes» han propendido a ver la cosa de modo menos trivial. Por si fuera poco, durante su estancia en el ejército, Descartes escribió estas palabras: «así como los actores... se ponen una máscara, yo, en el momento de salir a la escena del mundo, en la que hasta ahora he sido sólo espectador, voy enmascarado* (larvatus prodeo)*»*[5]. *La frase ha dividido a los intérpretes; desde quienes, como Maxime Leroy en su ya desprestigiado libro (no por ello menos sugestivo), la consideran como cifra de la actitud entera de Descartes (el «filósofo enmascarado»: agnóstico, amigo de «libertinos», acaso miembro de la Rosa-Cruz, simulador incesante ante las potencias terrenal-espirituales*[6], *de las que él mismo dijo en su* Discurso *que «su autoridad no es menos poderosa sobre mis acciones que mi propia razón sobre mis pensamientos»*[7]; *hasta quienes (fundados, sobre todo, en la autoridad de Henri Gouhier, quien, con independencia de lo atendible de sus razones, aquí y en otros puntos, favorece en esto la imagen de un Descartes bienpensante*[8]*), consideran aquella declaración como puramente circunstancial, limitada a un período concreto de su vida. Y, desde luego, a los propugnadores de ese «Descartes bienpensante» —su clásico es Jacques Chevalier*[9]*— tampoco les faltan palabras de Descartes que vengan en su apoyo. Las protestas de religiosidad del filósofo son incesantes; tanto como sus expresiones reservonas, ambiguas y —quizás— irónicas.*

Naturalmente, decidir sobre este problema de la «verdadera personalidad» de Descartes es muy difícil, como toda decisión acerca de una «interioridad» que, en definitiva, no es nada, *o es tan embrollada intersección de clases que resulta ser* demasiado *para entenderla, si es que merece la pena «entenderla» siquiera. Aquí, nuestra personal leyenda prefiere prescindir de infinitas exploraciones psicológicas, y contemplar el tema de la «personalidad» de Descartes desde una manera de leer su obra, más que su vida (si es*

que separar ambas cosas significa algo). Entendemos, si es que entendemos algo, que quizá lo más sensato sea suponer que el propio Descartes no sabía quién era; *y así, podría prescindirse de todo el misterio de la máscara, aunque no quedara «resuelto» (esas cosas nunca se resuelven: por ello tientan tan a menudo). Quizá Descartes no quiere darse a conocer porque, en cuanto tal «hombre Descartes», nada hay en él que conocer, o nada que valga la pena, y él lo sabe: sabe que no sabe quién es. En algún pasaje de las propias* Meditaciones, *tras averiguar* que es *(que existe), se propone indagar —dice él— «quién es». Y emplea, para la interrogación, una forma «personal»: «nondum vero satis intelligo,* quisnam *sim ego ille, qui jam necessario sum». Pero cuando, pocas líneas más adelante, vuelve al tema, refiriendo la pregunta al pasado, habla en forma «impersonal»:* «Quidnam *igitur antehac me esse putavi?»* [10] *No nos parece irrelevante (podrían citarse otros textos, pero es aquí inútil) esa alternancia de un «quién soy» y un* «qué *soy». Dificulta la traducción, pero la dificultad es fecunda. Pues, en definitiva,* lo que *Descartes sabe que es* —una cosa que piensa—, *aunque hallado por introspección en un «yo» al parecer personal, si es que vale de algo, es porque se trata de un proceso generalizable* a todo posible «yo». *Y, por lo tanto, no se trata de ningún «yo» en particular. La búsqueda de la interioridad, el «individualismo moderno», todas esas cosas que parecen inaugurar la indagación cartesiana (y que parecen hacer importante la penetración en el «misterio» del «hombre Descartes», como si allí estuviera el secreto de su pensamiento), son, al final, meramente aparentes, aunque se den al principio, y aunque muchos hayan sostenido que, al proceder así, Descartes se erige nada menos que en paradigma de la «modernidad»... Porque la búsqueda del «yo» es la búsqueda de ciertas* condiciones *(así el pensamiento puro, p. ej., como contradistinto de otras afecciones, o de la extensión...) que hacen posible un entendimiento racional del «yo», cuyo sujeto no es nadie, a fuerza de poder serlo toda conciencia posible que «reflexione sobre sí». Precisamente el «sí mismo» se desvanece ante su establecimiento como verdad objetiva de carácter general; cuando Descartes propone su experiencia a los demás, y como algo útil, deja de ser un exponente de aquel individualismo. Ciertamente, en el principio está el* noli foras ire...; *Descartes, al ponerlo todo en duda, bucea en el interior de su conciencia. Pero la verdad obtenida en ese interior es acogida, no por interior, sino por verdad; porque su evidencia es «clara y distinta», como la matemática.*

Se nos reprochará inmediatamente que somos infieles a Descartes, y que contamos sólo la mitad de la historia: resultaría que esa objetividad se apoyaría tanto en la subjetividad como viceversa. Sobre este «círculo cartesiano» diremos algo más adelante. Por el momento, queríamos sugerir que no es un método psicológico de introspección el que Descartes sigue en su búsqueda de la verdad del «yo», sino lo que podríamos llamar ya un método trascendental, *en el sentido de que inquiere las condiciones de posibilidad de todo yo (de toda conciencia), y así, el «yo» mismo, como ámbito privado e irreductible, se disuelve*[11]. *Si Descartes sabe eso, y si Descartes ha creído lo que ha escrito, el misterio del «hombre Descartes» dejaría de ser un tema* cartesiano *importante. Nos parece que la «modernidad» está en otra parte que donde se busca: la «modernidad» irá disolviendo el yo, por una u otra vía (la racionalista o la empirista, cuyos problemas son en el fondo similares), hasta que en esa trayectoria surja la formulación kantiana del «yo trascendental». Si es moderno —entre otras cosas— lo sería Descartes por situarse en dicha línea, no por inaugurar la interioridad privada como instancia suprema.*

De esta manera, nuestra propuesta es que Descartes, en efecto, no quiere «darse a conocer», porque (paradójicamente) habría interiorizado la evidencia de que su *interior, en cuanto privado, no es nada: principio de cierta sabiduría filosófica que lo alejaría de cuantos han mantenido este otro: que la subjetividad, punto de partida, es también punto de llegada.*

Con decir esto, no zanjamos —desde luego— todas las cuestiones biográfico-psicológicas en torno a Descartes. Aparte de cuanto acabamos de decir, creemos que sí hay muestras patentes en sus escritos (y tendremos ocasión de mostrar esto al paso, en alguna nota) de que la verdad a la que llega (la verdad *misma, no el «sí mismo») no desea ser manifestada por él con absoluta claridad. Al menos, hay en él una lucha permanente en torno a este tema de su «sinceridad». Empleando una de las acepciones del término recogida por los diccionarios, diríamos que algo de «jesuítico» quedó siempre en este antiguo alumno de jesuitas, a quienes permaneció vinculado, por cuya opinión se interesó siempre (y a veces con ansiedad), a quienes temió y aduló en ocasiones, y con quienes —cautamente— luchó en otras. En julio de 1640 escribía Descartes a Huygens: «creo que voy a tener que declararles la guerra a los jesuitas, pues su matemático de París ha refutado públicamente mi* Dióptrica; *acerca de lo cual le he escrito a su Superior, para compro-*

meter a toda la Compañía en la querella. Pues aunque hace tiempo que conozco el proverbio noli irritare crabrones, *creo, sin embargo, que, pues se irritan ellos mismos sin poder yo impedirlo, vale más que les haga frente de una vez a todos ellos juntos, en vez de habérmelas con uno tras otro, lo cual no tendría fin»* [12]. *El matemático de que habla objetará luego las* Meditaciones *mismas, que han sido concluidas por Descartes poco antes de escribir lo anterior; Descartes le responderá muy enfadado (véanse las* Séptimas Objeciones y Respuestas), *pero no cumplirá ese propósito de atacar a la Compañía de una vez por todas. Con Huygens puede tomarse esas libertades de hablar, pero luego, en cualquier caso, distinguirá cuidadosamente entre «la Orden y sus miembros...», incurriendo en los tópicos de semejante tipo de querellas, cuando se producen en ciertas condiciones. Esta exquisita prudencia acaso pueda también aclarar por qué Descartes se mostró reacio, durante tiempo, a hacer estricta filosofía, a hacer metafísica (sobre esto diremos algo más adelante). Si ya cuando trataba de cuestiones de «filosofía natural» (digamos, de cuestiones «científicas»), sobrevenían dificultades (y recordemos, una vez más, que Descartes renunció, con prudencia quizá hasta excesiva, a publicar su* Mundo, *enterado de la condena de Galileo), ¿qué no habría de ocurrir en cuestiones metafísicas? Por ello, ante una obra como las* Meditaciones, *acaso no sea inútil disponer el ánimo para habérnoslas, redoblados, con esos rodeos característicos de la escritura cartesiana, que a veces pueden dar la impresión de una autocensura: Recelo por lo demás justificado, pues la* verdad *de lo que Descartes quiere decir (y acaso no desee decirlo, pero las conclusiones objetivas de su texto se imponen, incluso a su voluntad) ofrece una imagen de Dios y su relación con el hombre no enteramente satisfactoria para un teólogo perspicaz. Pero ésta es otra cuestión, de la que algo diremos. El caso es, ahora, recordar que vamos a hablar de las* Meditaciones metafísicas *por sí mismas, según interpretamos su argumento objetivo, pero no olvidemos que ellas son, en parte, la expresión (una expresión más) de ese personaje receloso que, si no de «sí mismo», sí teme un tanto la expresión de la verdad.*

¿Queremos insinuar que Descartes fue aquel agnóstico enmascarado que Leroy describió, con más ingeniosa inventiva que datos concretos? Nos sería muy difícil decirlo. A este respecto, tampoco conviene olvidar la convicción férrea que Descartes muestra siempre en su verdad. Al lado de las cautelas, las expresiones cartesianas que paten-

tizan dicho convencimiento son constantes, hasta el punto de que J. Segond llegó a describir la mentalidad de Descartes como típicamente dogmática *(muy lejos del «escepticismo» que se le había atribuido)*[13]*; y, en efecto, sin abandonar las fórmulas de cortesía, el caso es que las objeciones no hacen prácticamente nunca mella en él. Esa verdad, en el caso de la metafísica (y en los demás, pero ahora nos importa ésta), era, ciertamente, susceptible de ser expuesta en términos tales que fueran compatibles con aquella religión «de su rey y de su nodriza»: la religión en que Descartes dijo creer, con expresión que, una vez más, no sabemos bien si es circunstancial ironía o algo más profundo*[14]*. Podemos sospechar que, intenciones aparte, la exposición* filosófica *de esa verdad daba a los términos religiosos un sentido distinto: Dios omnipotente, plan providencial, distinción de alma y cuerpo, etc., podían tener un significado filosófico sutilmente distinto del religioso. Es muy posible que Descartes haya pensado que la religión era admisible en la medida en que se acomodaba a su propio pensamiento, tal y como él lo exponía. Es quizá más improbable que creyera que su pensamiento tuviera que ajustarse, como fuera, a la religión. Tomemos un ejemplo. Al principio de las* Meditaciones, *en la carta a los doctores de la Sorbona, Descartes dice ejecutar las recomendaciones del Concilio de Letrán, como buen católico, y proponerse en su escrito refutar el ateísmo y la impiedad. Pero eso —añade sutilmente— no puede hacerse con los medios ordinarios: así, si les decimos a los impíos que hay que creer en la Sagrada Escritura porque viene de Dios, y en Dios porque la Sagrada Escritura así lo enseña, tal vez nos dijeran que incurrimos en círculo vicioso...*[15] *Luego no es la Escritura a secas, sino lo que no incurra en vicio lógico, lo que debe creerse... aunque (nueva ambigüedad) diga que la Escritura «basta» a los católicos. Ciertamente, todo eso no es por sí mismo «irreligioso» (muchos pensadores cristianos han suscrito una posición similar), pero, en todo caso, deja la puerta abierta a juzgar la metafísica de Descartes por ella misma, en su autonomía racional. Y, en este sentido, intentaremos hacer ver que las* Meditaciones *admiten una traducción no-teológica de la idea de Dios y su relación con el hombre, donde sí cabe hallar mucha «modernidad» (si es que de eso se trata), pese a los numerosos vestigios de vocabulario escolástico que —por lo demás, inevitablemente— abundan en su terminología, como ya Etienne Gilson (con propósitos probablemente apologéticos) se preocupó hace tiempo en señalar*[16].

II

Sabemos que las Meditaciones metafísicas *son la obra propiamente filosófica de Descartes que mayor interés posee; no cabe desdeñar, desde luego, ni la cuarta parte del* Discurso, *ni la primera de sus* Principios de filosofía. *Ahora bien: nuestra primera pregunta puede parecer extraña: ¿tuvo Descartes verdadero interés en la metafísica? ¿O la escribió, simplemente, «forzado por las circunstancias»? En una carta a la princesa Isabel de Bohemia, Descartes se refiere a una «regla principal» que ha «observado siempre», y dice: «nunca he gastado más de unas pocas horas al día en los pensamientos que atañen a la imaginación» (sobreentiéndase la «ciencia»: matemática y física), «y* muy pocas horas al año *a los que conciernen al solo entendimiento» (la metafísica especulativa); «el resto de mi tiempo lo he dedicado al esparcimiento de los sentidos y el reposo del espíritu»* [17]. *Al margen de que tal programa parezca aludir a la decidida afición cartesiana por el sueño (que ha alimentado cierta leyenda sobre la «pereza» de Descartes; pereza, es cierto, más bien relativa, si atendemos al volumen de su obra; quizá la síntesis de pereza y actividad se halle en su otra afición: trabajar en la cama), lo de las «pocas horas al año» para la metafísica parece indicar que no la consideró ocupación primordial. De hecho, entre el descubrimiento de su método, aplicable a la invención científica, y las reflexiones sobre metafísica, pasaron (según confiesa él mismo en el* Discurso), *nueve años* [18], *durante los cuales sólo se ocupó de lo que llamaríamos temas «científico-categoriales». Es verdad que se excusa con lo arduo de la empresa; también, diciendo que «no será del agrado de muchos», siendo tarea tan «metafísica» (por cierto que en Descartes podemos encontrar algunos de los primeros lugares donde la palabra «metafísica» es pronunciada —eso parece— sin excesiva reverencia* [19]). *Además, la correspondencia que mantiene durante la época en que redacta, precisamente, las* Meditaciones *(su estancia en Santpoort, de 1638 a 1640), apenas contiene huellas de los problemas que éstas plantean, y continúa abundando en las usuales cuestiones matemáticas y físicas. Con todo, Descartes ya había dicho en el* Discurso *que le era preciso remontarse a los principios ontológicos sobre los que debería apoyarse, en definitiva, todo el edificio de su ciencia* [20], *idea en la que insiste en 1638, en una carta a Morin* [21]. *Pero ¿puede ser sincera esa preocupación? ¿Puede ser verdad que su método, que tan buenos resultados —se-*

gún su propia opinión— le ha venido dando durante años en las cuestiones científicas, sólo quedará al abrigo de toda duda cuando hayan sido solventadas las dificultades metafísicas que habría «en su trasfondo»? Pero ¿es que siquiera la metafísica puede ser considerada como «trasfondo» o fundamento del método? ¿Acaso éste no funciona perfectamente sin aquélla?

La cuestión de la relación entre el método cartesiano y su metafísica es primordial, y su resolución moviliza toda una interpretación del pensamiento cartesiano en su conjunto. Digamos de antemano que la célebre «claridad cartesiana» no queda muy bien parada cuando esta problemática es encarada en serio. Mas bien hallamos (como, por lo demás, en toda filosofía merecedora de algún interés) un conjunto de oscuridades, de paradojas y, si se quiere, contradicciones, en cuyo juego está, precisamente, el fondo del problema. Problema que es, en realidad, *contradictorio, y que por ello es recogido por Descartes en forma contradictoria, que empaña la decantada «claridad», pero que provoca su principal interés.*

«Claras y distintas» son, sí, las evidencias *en que Descartes cree mientras ejercita su método: así las matemáticas, modelos de semejante claridad. En hallarlas consistió su método («que era cosa más de práctica que de teoría» como él mismo dijo): el que usó con éxito* (salva veritate) *hasta que se planteó la que todavía no sabemos si era su «fundamentación» metafísica. Hay que partir de ciertas «naturalezas simples»: ciertos esquemas evidentes por sí mismos, y ello quiere decir que son esquemas de* identidad *(así, la circunferencia, la recta, y su «regularidad», su «igualdad a sí mismas»), esquemas lógicos a partir de los cuales, una vez intuidos, se siguen construyendo verdades, en intuiciones sucesivas. La idea de* proporción *(una idea eminentemente realizada en la matemática —sea aritmética, sea geometría, y en ella se funda la unión entre ambas) es un paradigma del esquema de evidencia intuitiva sobre el que reposa el método. Que «A es a B como C es a D» es el esquema que, en el fondo, preside toda racionalidad*[22]*, y los contenidos matemáticos realizan, como decimos, eminentemente ese esquema (aunque, dicho sea de paso, no son los únicos que lo realizan: hay proporciones «analógicas», no cuantificables, sobre las que Descartes ha construido también ciertos «conocimientos», y, en realidad, las primeras intuiciones son analógicas, antes de ser rigurosas proporciones: pero de esto no podemos hablar aquí). Bástenos con decir ahora (pues nuestro asunto son los problemas metafí-*

sicos, más que la elucidación del funcionamiento del método en su detalle), que esa evidencia intuitiva «clara y distinta» a la cual la conciencia va ligada, y en la que tiene *que creer* necesariamente, *está representada en su grado más alto por la evidencia matemática. En otros asuntos (por ejemplo, en los atinentes a la conducta: los problemas morales) no cabe la misma posibilidad de certeza. Por eso Descartes dio en el* Discurso *unas «reglas provisionales» para la moral (cuya «provisionalidad» plantea también problemas nada claros, y nada desdeñables: de ellos nos es fuerza prescindir ahora). El caso es que la satisfacción de la conciencia —la «buena conciencia», si se nos permite el juego de las palabras y del anacronismo— se alcanza conociendo con arreglo a la evidencia clara y distinta, que no se obtiene en el dominio de la experiencia, presidido por los falaces sentidos, sino en el de la especulación gobernada por el principio de identidad, intuitivamente captado en una* pluralidad *de esquemas inanalizables: la matemática es el dominio* material *donde ese principio lógico queda realizado con absoluta excelencia.*

Si la conciencia se satisface al conocer así, ¿qué necesidad hay, entonces, de «fundamentar» aún más? Quien conoce *proposiciones de la geometría, o la ley de reflexión de la luz,* sabe que conoce *en el momento mismo de estar conociendo: la idea verdadera no necesita más garantía que ella misma, mostrándose como tal. Esto, en lo que hará hincapié Espinosa, lo reconoce ya Descartes, e incluso hace mención de ello en algún lugar de sus* Meditaciones[23]. *¿A santo de qué viene, entonces, la célebre «duda metódica» cartesiana? ¿No sabe Descartes* cómo *conocer, y* cuándo *conoce? ¿No está contento con su método? ¿Es que alguna especulación puede poner en tela de juicio la idea, absolutamente clara y distinta una vez obtenida, de que el ángulo de incidencia y el de reflexión de un rayo luminoso son iguales, o más aún, de que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos? ¿En qué* condiciones *podría ser puesto en duda eso?*

Tales condiciones son, en verdad, impensables *para una conciencia «sana». Impensables para el matemático en cuanto tal, o para quien aplica el método a cuestiones de filosofía natural. Para pensarlas hay que* imaginar *algo, al margen de la evidencia matemática que (no lo olvidemos) es nuestra conciencia misma funcionando rectamente. Diríamos que la «crítica filosófica» empieza con un ejercicio de imaginación; con algo, si se quiere,* ocioso *para la conciencia misma (que está conociendo verdades sin necesidad alguna de tales imaginaciones), pero que, curiosamente, una vez*

planteado, todo lo «ficticiamente» que se quiera, ya no nos deja descansar en paz sobre el terreno de aquella evidencia en que tan sólidamente estábamos instalados. Una vez «imaginada», o maquinada, la crítica filosófica es molesta y paradójica: no resuelve ninguna duda «científica» (para la cual ya teníamos un método), no hace más que incordiar y distraernos de las preocupaciones serias (como, al parecer, al propio Descartes), y, sin embargo (como, al parecer, también le ocurre al propio Descartes) no hay «más remedio» que plantearla. Puesta, ya no nos deja en paz. Y acaso no nos deje en paz nunca: máxima impertinencia.

Y aquí nos hallamos con la primera paradoja grave. El método dice que hay evidencias, y la evidencia es el ejercicio mismo de la conciencia lógica, regida por la identidad (en cuyos esquemas se satisface el método). Sin ella, la conciencia se vuelve loca, *no puede «funcionar». Por tanto, cualquier condición en que «pensemos» que el método podría no funcionar compromete nuestra propia conciencia; es impensable, es una enajenación o trastorno mental, del que sólo cabe esperar que sea transitorio: la ley penal nos eximirá de responsabilidad, con tal de que no hayamos buscado el trastorno de propósito para delinquir. Pero es que, además, parece que lo buscamos de propósito. Nuestro delito metafísico no tiene perdón. Y sin embargo, una vez formulado este siniestro pensamiento: «¿y por qué las condiciones en que nuestra conciencia funciona habrían de ser tomadas como algo absoluto? ¿Por qué habrían de ser la medida de la realidad?», una vez formulado eso —decimos—, parece que no puede uno dejar de pensar en ello. El mismo Descartes, aunque fuera durante «unas horas al año», tuvo que despachar el problema, al que nadie, en rigor, le compelía. Y no digamos que sí se trataba de una obligación «reglamentaria», impuesta por la inercia cultural de su tiempo, según la cual la unidad de la filosofía (de la «filosofía natural», como aún se llamaba lo que luego se llamará «ciencia», con la metafísica y la teoría del conocimiento) le exigiría haber planteado la cuestión del enlace entre la ciencia que hacía y la metafísica que no quería hacer. Obligación onerosa, pero acaso «socialmente» inevitable. No lo creemos: si ello fuese así, Descartes podría haber salido del paso con algunas fórmulas de compromiso que, tranquilizando a los jesuitas y demás guardadores del orden universal del conocimiento, le hubieran dejado por fin a cubierto de toda sospecha, y libre para entregarse sin preocupaciones al cultivo de lo que «realmente» le interesaría. Pero no sucedió así. Una vez más, comandado por la fuerza*

de las razones —no por su «sí mismo» psicológico—, Descartes planteó la cuestión de tal manera que le dio sobradas preocupaciones: las respuestas a las objeciones son una muestra. Y lo curioso es que, en definitiva, Descartes pasaría a la historia del pensamiento más por tales especulaciones metafísicas que por sus logros como estricto «científico». En efecto: si bien la geometría analítica será permanente timbre de gloria de Descartes, en cambio toda su física (aquel mecanicismo en que tanto fiaba) será al fin dejada de lado por lo que acabó siendo «ciencia normal», tras unos lustros de controversia. En cambio, toda la metafísica de la duda metódica, el cogito *y Dios sigue dando que hablar; y si no sigue, es por voluntario olvido, no porque los problemas allí planteados hayan sido «definitivamente resueltos» por ciencia alguna.*

Ponerse a pensar lo impensable: el punto de partida de la duda cartesiana parece algo muy grave. Con todo, podría creerse que se trata tan sólo de una duda retórica, *fingida* ad hoc *para ejercitar sobre ella, una vez más, el método de la «claridad y distinción», y disolviéndola con toda facilidad, volver a la estabilidad y quietud en metafísica, con la misma seguridad que se tenía en la ciencia. Así ha sido considerada a veces la duda cartesiana. Y Descartes mismo da ocasionalmente pie para que la contemplemos así. Dice, más o menos, que su duda es «hiperbólica», y en las respuestas a las objeciones tranquiliza, a veces, a sus adversarios, asegurándoles que él, en realidad, no ha puesto en duda nada, sino a fin de que resplandezca mejor la verdad. Pero el caso es que él ha* planteado *la duda, y precisamente de un modo muy intranquilizador.*

Y es que lo que Descartes imagina, *a fin de poder pensar lo impensable, es casi monstruoso; para poder dudar de la matemática, tiene que fingir (¿fingir?) nada menos que pueda ser Dios «perverso». Es el famoso tema del «genio maligno». Para que yo pueda dudar de las verdades matemáticas, la condición es que no pueda fiarme de la propia conciencia lógica: ésa que hace matemáticas, presidida por los esquemas de identidad. Pero como mi evidencia es inseparable de esa conciencia (es una misma cosa con ella), poner mi conciencia en duda significa que debo fingir (¿fingir?) que hay* otra conciencia, *de leyes distintas a las que rigen la mía, y en cuyas redes está la mía aprisionada, sin poder escapar de la trampa. En efecto: siendo Dios omnipotente, ¿por qué, acaso, no querría que yo me engañase cuando creo que dos más tres son cinco? Ciertamente, en el* Discurso *y en las* Meditaciones, *Descartes (que ha par-*

tido de la omnipotencia divina como condición de la posibilidad de dicho «engaño») se apresura a decir que, sabiendo como cristiano que Dios es infinita bondad, no ha de ser El, sino un hipotético «genio maligno», quien puede engañarme. Sin embargo, al resumir toda esta cuestión en sus Principios de filosofía, *se «olvida» del genio, refiriéndose, lisa y llanamente, a Dios*[24]*. Y nos parece que de Dios tiene que tratarse, pues la condición para que el genio maligno pueda hacer que yo me engañe al creer que dos más tres son cinco es que sea absolutamente* omnipotente, *y eso sólo puede serlo «Dios». Además, Descartes ha reconocido que «Dios permite que me engañe alguna vez»*[25]*, y en otro lugar de su obra dice que «no conviene fiarse por entero de quien alguna vez nos ha engañado»*[26]*.*

Los intérpretes se han peleado por esta cuestión del «genio maligno», y a veces en unos términos tales, que parece como si se tratase (un poco como si estuviéramos aún en el siglo XVII) de «librar a Dios» de esa monstruosa responsabilidad... Clásicamente, Emile Bréhier (junto con algún otro)[27] *vinculó el tema del genio maligno a la omnipotencia divina: acabamos de insinuar que eso es lo que nos parece correcto. Más adelante, Martial Gueroult, con todo el prestigio de su método estructural, guardador celoso —según pretende— de la fidelidad a los textos y a su «orden de razones», quiso librar, a Descartes y a Dios, de tamaña sospecha. Gueroult invocó, como siempre, su principio de respeto a los textos, al* ordre des raisons *(digamos incidentalmente que el escrupuloso* ordre des raisons *establecido por el ilustre profesor desdeña, cuando debate el tema del genio maligno, algún texto de Descartes, como el de los* Principios *que hemos citado más arriba, intentando darle otro sentido)*[28]*. ¿Es la hipótesis del genio maligno consustancial al pensamiento cartesiano? ¿O es algo por entero extraño al sistema de verdades de tal pensamiento? En el primer caso, el problema es real y efectivo, y su significación filosófica, profunda; en el segundo caso, se trata de una mera ficción retórica,* ad hoc, *en el sentido que dijimos. Gueroult se inclinó, con todo el peso de su autoridad, en pro de la segunda opción. Sin embargo, nos parece que preferir la primera se impone, si es que la metafísica cartesiana ha de tener algún interés. Nuestra* leyenda *sobre Descartes no puede sustentarse más que si creemos que el tema del genio maligno pone en tela de juicio la conciencia racional misma, y no es un mero artificio retórico. Lo contrario significaría suponer que Descartes era, a lo más, un pensador medieval (y de cierto género, además, por lo que vere-*

mos) a quien se le ocurrieron unos cuantos descubrimient matemáticos. Ello complacería a algunos; pero ¿qué cla de leyenda *sería esa? Una que intenta, al relativizar hist ricamente ciertos componentes «legendarios» de la «mode nidad» (incluso «desmitificándolos»), negar retrospectiv mente, en cierto modo, que la propia modernidad exist, complacerse en retrasar la agonía... Al opinar de histor jamás se es neutral, por muy «literal» y fiel a los textos qu se quiera ser. Porque la fidelidad a los textos nunca es a soluta (si uno se propusiera sólo eso, no escribiría acer de historia de la filosofía: propondría que se leyesen l textos, sin más);* siempre *se incurre en algunas oportun «lecturas».*

Parece que sostenemos una tesis bastante cínica: l de que hay que «inventar» un Descartes que favorezca cier leyenda *conveniente. Sin embargo, no se trata exactamen de eso. Al decidir sobre la cuestión del genio maligno, in tentamos ver las consecuencias objetivas del planteamient de Descartes: consecuencias que* pueden *no estar en l «intención» subjetiva de Descartes mismo, y que se revela en una consideración histórica general, que va más allá d Descartes y se proyecta hacia el futuro que él, en mayor menor grado, prepara. Consecuencias, además, que suscita ron reticencias y sospechas ya en su propio tiempo, lo cua tiene que deberse a algo. Consecuencias —y esto es impor tante— que quizá no se hubieran producido si Descarte hubiera recurrido a* otra *«ficción retórica». Esto último no parece decisivo. En efecto: el caso es que la «ficción» car tesiana está escogida de muy particular manera; intentamo hacer ver que esa ficción es la única mediante la cual podí plantear su problema, y, entonces, dejaría de ser «ficción» estrictamente hablando, pues estaría guiada por exigencia internas del razonamiento cartesiano. Curiosa* ficción, *qu arroja dudas sobre el conjunto de la* realidad: *sobre el enter carácter racional de ésta. Leyenda por leyenda, nos parec que la nuestra engrandece el planteamiento de Descartes, en vez de empequeñecerlo: revela sus consecuencias filosó ficas profundas.*

Cierto que el problema está planteado para *ser resuelto; pero la «solución» (no olvidemos esto) tiene que llevar la huella del planteamiento mismo: y eso es lo que Gueroult parece desdeñar. Ha sido planteado para resolverse, pero no por ello es una ficción sin importancia: al resolverlo, se resuelve dentro de los límites que las condiciones del problema* imponen. *Y, por tanto (anticipando lo que diremos luego), no se trata de que «aquí no haya pasado nada»,*

cuando se ofrece solución. Ya no es el mismo «Dios» el que se recupera cuando la hipótesis del genio maligno queda destruida; ya no es la misma confianza en la racionalidad que antes. La ficción ha impuesto su forma al problema, y la realidad, después, ya no puede ser la misma; no hay ya lugar para el tranquilo orden establecido por ese pensamiento escolástico (por algún pensamiento escolástico: el que muchos religiosos contemporáneos de Descartes tuvieron interés en restablecer, diciendo que allí nada había pasado, y el que indirectamente resulta apoyado, deséelo o no su autor, por el riguroso método de la literalidad y el acopio de textos... que no por abundantes dejan de seguir admitiendo más de una *interpretación).*

Vayamos de una vez al problema. Se trata de que, a fin de dudar de la matemática, y de que tras esa duda, solventándola, se recobre la seguridad en el método y la evidencia que poseíamos antes de la duda, hay que imaginar que Dios, o un genio maligno, o —en definitiva— «un ser que lo pueda todo» (llámese como se quiera), puede engañarnos. Pero engañar sólo es posible si el ser en cuestión es, además de consciente, voluntario: si quiere *engañarme. Ya los medievales habían planteado la cuestión (Duns Escoto, Guillermo de Ockham): ¿es el orden del mundo como es porque Dios lo quiere así, o Dios lo quiere así porque así es como debe ser? Diríamos en nuestro caso: ¿creo en las verdades matemáticas porque son así para cualquier conciencia posible, o esas verdades se me imponen porque Dios lo quiere, de suerte que, si quisiera de otro modo, las verdades serían otras? Es el célebre tema del «voluntarismo» divino (opuesto al «intelectualismo»), tema acaso el más relevante de toda la filosofía medieval. Descartes recoge esa tradición, con el peculiar «dramatismo» —por así decir— que aporta a la duda el versar sobre el material de una ciencia crecientemente depurada.*

Podríamos recurrir aquí a un pintoresco ejemplo, que los alumnos de Gustavo Bueno solíamos oírle en sus explicaciones de clase, cuando trataba de este punto. La conciencia humana, ante el genio maligno, sería un poco como el mono (no recuerdo, por desgracia, qué clase de mono) atrapado por el cazador, poniéndole un fruto en el interior de una calabaza ahuecada, de tal manera que por el hueco pueda pasar la mano estirada, pero no el puño cerrado. El mono mete la mano y agarra el fruto, pero después no «sabe» abrir la mano y, por no abrirla, queda preso en el artificio. Diríamos (con escándalo del sano behaviorismo, pero se trata de un modo rápido de hablar) que el

mono queda preso de su evidencia de que «coger el fruto» es todo el designio de su acción; pero el cazador «sabe» más que él: sabe que el proceso es más complejo, y quiere que el mono se engañe: lo tiene agarrado en las limitaciones de su conciencia. La conciencia de uno está envuelta *por la del otro. Eso sería Dios, o el genio, respecto a nosotros. O, si no se quiere decir «Dios», la «realidad»* independiente de mi conciencia. *Acaso hay en ella leyes que yo ignoro, que desbordan cuanto puedo entender. Y así, und vez supuesta tal hipótesis, mi deber es dudar de todo, como Descartes hace.*

Sabemos cómo Descartes empieza a escapar a la duda. Primeramente, a través del argumento del cogito. *La cosa es bien conocida: ese ser puede hacerlo todo, pero no puede hacer que yo me engañe, precisamente mientras yo* pienso *que quizá me engaño. Sin existir (como pensamiento) no podría siquiera dudar; el genio no puede hacer que yo no sea nada: la certeza de mi existencia como cosa pensante es, pues, una primera evidencia intuitiva, absolutamente clara y distinta. Si dudo (y dudar es función del pensar) es que existo.*

Ahora bien: el cogito, ergo sum *garantiza mi existencia como algo pensante (ya hemos aludido antes a los términos en que la garantiza: la existencia de cualquier conciencia que proceda de un modo similar); pero sigue sin garantizar la* verdad *de aquellas evidencias matemáticas que, en el proceso de la duda metódica, había aparecido como lo decisivo: lo que comprometía el método en su conjunto. Es cierto que* pienso, *y, en esa medida, que existo, pero no sé si es cierto* lo que pienso, *cuando pienso, por ejemplo, que los tres ángulos de un triángulo suman 180 grados (nada digamos de cuando pienso que hay cuerpos). No es que hasta ahora tenga sólo una evidencia subjetiva (pues la del* cogito *es una evidencia objetiva, aunque alcanzada por reflexión sobre la propia conciencia); se ha dicho que Descartes debió obtener, como conclusión del* cogito, *la de que «existe algo que piensa», en vez del «yo existo» con que concluye. Ello es lógicamente cierto, pero ya hemos dicho que, según nos parece, el argumento de Descartes no tiende a circunscribir la conclusión a un «yo» personal, sino a invitar a todo «yo» a una reflexión igual, desubjetivizando así al yo, y convirtiendo su conclusión en la apetecida: «siempre que se recorra este camino, se obtendrá la misma evidencia; si algo piensa, existirá». Por tanto, se trata de una verdad que puede exhibirse como fundamento metafísico. Pero esa verdad, como decimos, no garantiza la ver-*

dad y objetividad de mis conocimientos: garantiza sólo que no nos equivocamos cuando pensamos tener ideas. Pero, con la objetividad de las ideas mismas, susceptibles de verdad y falsedad, ¿qué ocurre? ¿Cómo garantizar que nuestra manera de pensarlas, en cuanto verdaderas, es válida? No *olvidemos que la duda ha empezado a ser seria cuando se ha dudado de las matemáticas, que versan sobre ideas puras: la duda en los sentidos era cosa trivial y de poca importancia, pues, a fin de cuentas, la verdad del mundo sensorial está en su inteligibilidad racional: está en el pensamiento.*

Hay que garantizar, pues, la objetividad de mis pensamientos «evidentes». Para ello, Descartes sólo puede partir de la realidad que hasta el momento ha establecido como segura: el pensamiento mismo. «Hay ideas»: eso es seguro. Por tanto, si quiero garantizar la objetividad de ellas, tengo que partir de ellas (no puedo partir de algo «exterior a mi conciencia» como dato indiscutible, pues lo único indiscutible es que hay conciencia con ideas, cuya garantía de verdad aún no está establecida). Pero esas ideas, en cuanto susceptibles de verdad y falsedad, son contenidos de una conciencia, y esa conciencia puede —como vimos— estar «envuelta» por otra. Así que sólo podré estar seguro de que mis verdades lo son si hay por lo menos una idea que, sin dejar de ser «contenido de mi conciencia» (sin dejar de ser idea) revela en su misma estructura de idea *tales características que no pueda dejar de* ser realidad *(independiente de mi conciencia). Esa es, según Descartes, la idea de Dios. Y así parece reconciliarse con la creencia religiosa. «Dios» sería la garantía de que no me equivoco, porque Dios es* objetivo, *y no sólo contenido de conciencia; probar que existe es probar que hay una idea independiente de la conciencia (aunque, en principio, fuera sólo un contenido de ésta).*

La prueba de Descartes, respecto a la existencia de Dios, viene a parar, en definitiva, en algo similar al célebre «argumento ontológico» de San Anselmo. Descartes da más de una demostración de la existencia de Dios, pero la que nos parece, en último término, sustentar a las otras es la prueba ontológica[29]*: si tengo la idea de un ser absolutamente* perfecto, *ese ser debe existir, pues, si no, su misma idea implicaría contradicción, al ser «perfecto» e «imperfecto» a la vez (si la existencia le falta). De otro modo: la idea de un ser perfectísimo no puede haber brotado de mí, que soy finito y limitado; debe haber sido puesta desde fuera. En todo caso, es la idea de «perfección» lo decisivo: si* pienso

la perfección, debo pensar la existencia de eso perfecto. La esencia de Dios conlleva necesariamente la existencia. Así pues, hay algo objetivo: *Dios, independiente de mi conciencia, exterior a ella.*

Descartes dice que así ha encontrado una garantía de la verdad de sus pensamientos. El punto es delicado, y trataremos de hacer ver por qué. Obsérvese que, en principio, probar que hay algo exterior a la conciencia (salva veritate: *aquí no queremos discutir el valor de la «prueba ontológica») no significa probar que ese* algo *(«Dios») garantice la verdad de nuestros pensamientos,* a no ser que *partamos de la noción de ese algo como «perfecto», y, en ese sentido, «incapaz de engañar» (pues el engaño sería síntoma, dice Descartes, de imperfección). El genio maligno quedaría así borrado. Pero ello plantea numerosos embrollos. ¿Qué significa que Dios sea «perfecto»? ¿En qué condiciones queda nuestro método garantizado por Dios? Tras el proceso* «cogito-Dios» *¿por qué recuperamos aquella evidencia matemática antes comprometida? Con la pura demostración de la existencia de Dios, la cosa no parece quedar enteramente resuelta. En estos temas está el centro de la metafísica de las* Meditaciones. *Y algo habrá que decir acerca de ello.*

Descartes ha presentado sus pruebas de la existencia de Dios. La última, y la que contiene mejor su pensamiento (la estricta prueba ontológica) se halla en la Meditación quinta. *Tras exponerla, dice Descartes estas inquietantes palabras: «por lo demás, cualquiera que sea el argumento de que me sirva,* siempre se vendrá a parar a lo mismo, *a saber: que sólo tienen el poder de persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente»* [30]. *Recuérdese que la claridad y distinción, propia de las evidencias matemáticas, era precisamente lo que, al ser puesto en duda por la hipótesis devastadora del genio maligno, necesitaba ser rehabilitado, y la prueba de la existencia de Dios tiende a lograr esa rehabilitación. Pero Descartes está diciéndonos que, si la prueba de Dios es convincente, es porque resulta ser «clara y distinta»; más aún, como ejemplo para «aclarar» (¿aclarar?) la cuestión, dice, inmediatamente después de lo que acabamos de transcribir, que, investigando con diligencia, hallaré que «en todo triángulo rectángulo el cuadrado de la base es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados»,* lo mismo *que, investigando con diligencia y apartando prejuicios, hallo que la existencia de Dios está unida, clara y distintamente, a su esencia. Si dificultad hay en com-*

prender una cosa, no menos hay en comprender la otra: una vez comprendidas, lo son de igual manera[31].

Podría decirse que, en efecto, no conviene a este tramo de la exposición la reglamentaria expresión «claridad cartesiana». Aunque el tramo es muy cartesiano, desde luego. La evidencia es evidencia, tanto para la prueba de Dios como para la matemática; entonces, ¿por qué poner esta última en duda? Sin embargo, Descartes añade al punto estas otras palabras, que nos indican hasta qué grado considera que la prueba de Dios no es una mera reiteración del criterio general de la evidencia (en cuyo caso, sólo habríamos conseguido un círculo), sino algo más importante: «y aunque haya necesitado una muy atenta consideración para descubrir esta verdad» (a saber: la de la existencia de Dios), «sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de la cosa más cierta, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de ella tan por completo, *que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente»*[32]*. Podemos insistir: pero, ¿por qué? ¿No quedábamos en que «siempre se viene a parar a lo mismo», es decir, a que una cosa es evidente o no lo es? Y eso le pasa a la prueba de la existencia de Dios, como a cualquier otro enunciado. Descartes da la siguiente razón: «Pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión,* si no supiese que hay Dios.»[33] *Y continúa: así, por ejemplo, yo estoy seguro de que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, pero si aparto mi pensamiento de la demostración, o la olvido, podría llegar a dudar de ella... Ahora bien: como sé que hay Dios, sé entonces que,* no siendo El falaz, *«todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero (...) con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente. Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios (...) y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta, no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática»*[34].

Vemos ya en qué es claro Descartes, y en qué es oscuro. Es oscuro, porque la regla de evidencia parece presidir aquel mismo conocimiento que está pensando para garantizarla; es claro, porque nos está diciendo a gritos qué es lo que recuperamos tras la prueba de la existencia de Dios: la propia evidencia matemática. *Los textos citados no dejan lugar a dudas. Lo que «Dios» me garantiza es que las verdades claras y distintas que yo conozco* siguen siéndolo *mientras no las pienso. El* cogito *me garantizaba que no me equivoco cuando creo* que pienso; *Dios me garantiza que no me equivoco cuando creo ser verdadero (claro y distinto)* lo que pienso... *¡pero a condición de que lo que pienso haya sido,* previamente, *claro y distinto! No permite que ulteriores espejismos perturben mi convicción; me dice: «eso que pensabas verdadero lo era, aunque actualmente no recuerdes bien por qué». «Hay un orden de evidencias matemáticas que es verdadero»: eso es lo que, a la postre (si se miran bien los textos citados) viene a decir la proposición «hay Dios».*

En efecto: como decíamos antes, la «solución» al problema viene dada en las condiciones según las cuales se planteó. Y se planteó como duda acerca de la evidencia de la matemática; resuelta la duda, se recobra aquella evidencia. Luego, a través suyo, se hace posible conocer los cuerpos —el mundo exterior—, en tanto que los cuerpos «son objeto de la matemática», es decir, son inteligibles mediante evidencias de pensamiento: y eso es lo que para nosotros tienen de «verdadera realidad».

Ahora bien: ¿por qué se «recobra» la evidencia? Parece que porque Dios existe, según ha sido probado. Pero si la expresión «Dios existe» quiere decir esto: «las evidencias matemáticas son ciertas en todo caso, aun cuando no las piense; es decir, hay un reino racional de las ideas», entonces «garantizar» la evidencia matemática, ¿no es acaso tan sólo decir enérgicamente que la matemática es cierta? Por lo que hemos visto, ¿qué razones tenemos para decir que es Dios quien la hace cierta? *¿Qué añade la existencia de Dios a mi conocimiento de que los ángulos de un triángulo valen dos rectos? Nada, a no ser esto, que se trata de una «verdad eterna»; pero ¿cómo sé que es una verdad? Lo sé* cuando lo sé *(o lo he sabido cuando lo he sabido): cuando estoy ejerciendo la demostración matemática, cuando estoy teniendo la evidencia. Cuando* no *la estoy teniendo, lo que hago es* confiar *en que cuando la tuve, la tuve, y, si la tuve, entonces era inquebrantable, y debe serlo ahora, aunque no la tenga. ¿No suena todo eso a verbalismo? ¿No quiere*

decir tan sólo: creo en un orden matemático, porque, si no, *mi conciencia quedaría destrozada? Descartes dice: creo en eso porque hay Dios, y, habiéndolo, hay algo exterior a mi conciencia que me garantiza que los contenidos verdaderos, claros y distintos, de mi conciencia, son efectivamente verdaderos. Pero ¿por qué me lo «garantiza»? No por ser «exterior», meramente. ¿Acaso no era también exterior el genio maligno? Y, pese a serlo, no «garantizaba» nada: más bien era pensado como principio de confusión, y no de orden. Y entonces Descartes añadiría: «sí, pero, en cambio, Dios no es falaz». Pero, ¿el que* exista *Dios —que es lo que hemos probado— quiere decir, sin más, que no sea falaz, y que eso esté también probado? Descartes diría que sí, si es que la idea de Dios incluye perfección absoluta; probado que esa idea es una* realidad, *entonces la perfección absoluta exterior a mi conciencia es una realidad, y como esa realidad es perfecta, entonces el engaño es irreal, pues la perfección no admite engaño. Ahora bien: Dios era omnipotente. Si le quito la capacidad de engañarme, ¿no le quito potencia, perfección en suma? Fijémonos con atención: decir que la existencia de Dios equivale a la existencia de la idea de un ser perfectísimo es una «garantía» de que mi conocimiento es verdadero si, y sólo si, por «perfectísimo» entiendo «aquel ser que no tiene capacidad de engañar»; pero «no tener capacidad de engañar» significa, en el contexto en que el problema está planteado, «no poder hacer que dos más tres no sean cinco», o cosas semejantes. Ahora bien: esa* condición *ha sido* puesta *por mi conciencia lógica, para la cual, sin eso, no hay evidencia posible; es decir:* la idea de «perfección» es una idea nacida de mi manera (lógica) de entender las cosas; *decir «tengo la idea de un ser perfecto» significa que esa noción incluye la imposibilidad de que lo claro y distinto no lo sea.*

Siendo así, no es raro que Dios «garantice» mi conocimiento, pues lo he pensado (a Dios) a mi imagen y semejanza: quiero decir, a imagen y semejanza de mi conciencia lógica. Decir que existe es decir que «existe en realidad lo que mi conciencia lógica me representa como claro y distinto». Y así, claro está que puedo «confiar» en Dios: como que le he dotado, en cuanto a su noción misma (ese contenido de mi mente, que después resulta independizado de ella por la «prueba ontológica»), de los rasgos que definen a mi conciencia lógica misma (la imposibilidad de contradicción, pongamos por caso)... ¡Precisamente aquellos rasgos —digámoslo ahora— que la hipótesis del «genio maligno» ponía en tela de juicio!

¿Qué ocurre, entonces? ¿Hay contradicción en Descartes? ¿Hay, acaso, tan sólo un enorme círculo, algo así como decir: «mi creencia en la evidencia matemática está garantizada porque existe realmente Dios, es decir, un orden matemático objetivo, en el cual creo porque, si no lo hubiera, mis evidencias no estarían garantizadas»? Tal como venimos describiendo el problema, parece que la significación de la doctrina cartesiana no anda muy lejos de afirmar eso. Antes de pasar adelante, insinuemos una vez más: ¿qué hay de «claridad» en todo ello?

Apresurémonos a decir que tampoco nos parece que haya, con todo, mero dislate, o «distracción» especulativa. Lo que hay, en nuestra opinión, es un valioso exponente histórico de razonamiento trascendental: *esa manera de razonar que irá convirtiéndose, y más cada vez con el paso del tiempo, en el recurso último* (ultima ratio) *de la «racionalidad», cuando intentamos aplicar la idea de «razón» al conjunto de la realidad, a sus «últimos fundamentos». Y el meollo del proceder trascendental quedaría compendiado —nos parece—, en el siguiente enunciado: «tal cosa* tiene que *ser así, porque,* si no *es así, la conciencia entera se desmorona, y eso* no puede ser...» *La sabiduría ontológica tendrá en esta frase —o en alguna otra similar— su principio último, y, por ese camino, el conocimiento filosófico irá «moralizándose»: dejará de ser* puro *para ser* práctico... *para servir a los intereses de una conciencia que no* quiere *dejar de ser. La imaginación devastadora que, por ejemplo, hizo surgir la hipótesis —terrible hipótesis— del genio maligno,* deberá *ser cuidadosamente acallada, porque, si no, ¿a dónde iríamos a parar? A la destrucción de la conciencia lógica, y, sin ella, no sabríamos qué hacer. Mérito de Descartes es haber planteado esa imaginación, asomándose así a los abismos especulativos de los que sólo una enérgica fe puede arrancarnos. Una «fe racional»: y ahí está, otra vez, la paradoja. Descartes ha suscitado el meollo del «método trascendental». Y así se las ha arreglado para solventar su problema.*

En efecto: el tema del genio maligno era —lo hemos visto— el de una conciencia envuelta por otra conciencia. Negar el genio maligno y afirmar el Dios no falaz significa lo siguiente: si Dios existe, entonces no *me envuelve,* en cuanto conciencia. *Dios, como expresión del orden racional (el de las evidencias matemáticas: el que se trataba de salvar del genio maligno), no es heterogéneo respecto a mi conciencia. Cuando tengo evidencias, Dios las garantiza. Es decir, Dios y las evidencias, Dios y la estructura lógica de mi*

conciencia, son una misma cosa: no difieren y, así, Dios no me envuelve. Ya hemos visto por qué, en cuanto conciencia, Dios no me envuelve: porque su idea ha sido adornada con los mismos atributos (la «perfección», la imposibilidad de engañar) que la conciencia, y al exteriorizar esa idea, hemos objetivado la conciencia lógica misma. En este sentido, postular a Dios significa postular las condiciones que hacen posible la racionalidad (representada, eminentemente, por la lengua matemática, donde triunfa la proporción, la identidad). Significa proyectar trascendentalmente aquello que es preciso para que *la conciencia no se disuelva.*

Pero el problema tiene otra cara. Hay otra manera de entender a Dios, a la que Descartes no ha sido ajeno, y sin cuya consideración todo lo que decimos quedaría incompleto. Ya hemos visto que el tema del genio maligno se planteaba en estrecha conexión con lo que ha venido llamándose la cuestión del «voluntarismo» divino. Y Descartes jamás deja de afirmar que la voluntad de Dios es libérrima y omnipotente, en la línea, por ejemplo, escotista que ya hemos mencionado. Hay, pues, una afirmación de dos cosas a la vez: *de una parte, que Dios garantiza que mis evidencias son legítimas* tal y como las tengo; *de otra parte, que Dios podría hacer que el mundo fuera enteramente* otro. *Esa doble afirmación no es la menor de las razones para hablar de un Descartes escurridizo: el Descartes cauto y ambiguo a que nos hemos referido al comienzo de estas páginas.*

¿Acaso intenta Descartes refugiarse en la voluntad de Dios (ese «asilo de la ignorancia», como le reprochará indirectamente Espinosa[35]*), para ponerse a cubierto de una posible acusación: la de que somete a Dios, excesivamente, a las condiciones de racionalidad que su conciencia ha establecido para la explicación del mundo? Cabría pensar, quizá, que ante el reproche consistente en decir que su manera de entender el mundo implica que ésa es la única manera en que Dios podría haberlo hecho (reproche siempre posible en vista de la confianza, seguridad y hasta «dogmatismo», con que Descartes presenta su método), Descartes se había preparado una defensa en estos términos: «no, no: pero sí yo reconozco que la voluntad de Dios es todopoderosa». Defensa que parece implícita en algunas ocasiones, tales como aquélla en que nos dice que su explicación del mundo es una «fábula»...*[36]

Creemos que el problema puede ser encarado según las líneas fundamentales del que viene siendo nuestro planteamiento y, por tanto, dando relativamente de lado a cues-

tiones «psicológicas» cartesianas. Se trataría de fundar trascendentalmente la conciencia, según hemos dicho. Ya hemos visto que mis evidencias quedan fundadas porque, en cuanto conciencia, Dios no me envuelve: es homogéneo con mi racionalidad. Ahora bien: abierta queda siempre la posibilidad de que me envuelva *(la afirmación de la omnipotencia divina conlleva la posible recurrencia infinita del tema del «genio maligno»). Pero entonces, ese Dios-Voluntad,* en cuanto que me envuelve, no es conciencia; *es justamente eso: voluntad.*

A pesar de la existencia de antecedentes históricos, no es extraño que esa presentación de la idea de Dios, en su relación con la conciencia, pudiera parecer alarmante a Descartes, pese a sus continuadas protestas de religiosidad. Precisamente por creer que sí podía ser alarmante es por lo que pensamos que, aunque parezca paradójico, no se trata de una formulación «de compromiso». Nos parece algo más profundo, y ello con independencia de que Descartes, al hablar en esos términos, pudiera creer que hacía afirmaciones «compatibles» con la religión de su rey y su nodriza. Esa duplicidad divina (el Dios homogéneo y heterogéneo, a un tiempo, con nuestro modo de ser racionales), plantea el tema de la metafísica en su plano más hondo: aquel en que «racionalismo» tiene que hacerse compatible con «criticismo», aquel en que la confianza en la razón —cuando habla de la realidad en su conjunto— tiene que hacerse compatible con la falta de ingenuidad. Creemos que, objetivamente (fueran cuales fueran las «intenciones subjetivas» de Descartes), ese doble concepto de Dios era una manera de pensar la realidad que desbordaba, incluso, los marcos estrictamente «teológicos». Y admitimos que los marcos teológicos pudieran propiciar o preparar esa manera de pensar las cosas (la cuestión medieval del voluntarismo o intelectualismo divinos es buena prueba de ello); pero ello no obsta para que, con Descartes, empiece en la modernidad una manera filosófica de abordar esos temas. De ahí su interés, al margen de la cuestión de la «sinceridad» cartesiana; sinceridad que, como siempre en estos casos, es un valor de muy relativa significación.

Nuestro punto de vista consiste en lo siguiente: intentar ver el voluntarismo cartesiano, no como una restricción irracional *a su proyecto racionalista (restricción impuesta desde instancias de fe que «estorbarían» el proyecto), sino, muy al contrario, como una prolongación del propio racionalismo, en cuanto que éste incluye un trámite* crítico. *La metafísica cartesiana ha querido «fundamentar»: hallar*

las evidencias primeras desde las cuales pueda afirmarse que el edificio del conocimiento está asegurado. Para ello, ha comenzado por una reflexión crítica: la duda metódica. Ha establecido el cogito *como primera verdad, y después, desde el mundo de ideas cuya realidad el* cogito *ha dejado establecida, ha encontrado un contenido de conciencia tal que debe ser* objetivo: *es decir, que debe hallarse fuera de la conciencia. Esa idea es la de Dios, el cual se convierte, al estar dotado de las propiedades de la conciencia lógica (la «perfección», esto es: la imposibilidad de incurrir en contradicción, de «engañar»), en garantía de las evidencias. Pero, además, «Dios» es voluntad libérrima y puede, por tanto, hacer lo que quiere. Parece que, desde esta segunda consideración de Dios, la garantía pierde fuerza, y que nuestra racionalidad se ve comprometida siempre por esa omnipotencia. Por ello puede parecer que el proyecto racionalista cartesiano encuentra un obstáculo en ese voluntarismo divino que Descartes, sin lugar a dudas, ha sostenido. Con todo, nos parece que puede mantenerse que la defensa del voluntarismo, por parte de Descartes, no es contradictoria con su proyecto racionalista, sino que, incluso, significa una extensión del mismo, teniendo en cuenta que tal proyecto se ha planteado, desde el principio de la metafísica, de un modo crítico. Y todo racionalismo crítico comporta inexcusablemente el tema de las* limitaciones de la razón, *tanto como el de las garantías de ésta.*

Descartes ha tratado de probar —trascendentalmente— que nuestra conciencia racional está justificada. Por consiguiente, el método «para guiar bien la razón y buscar la verdad en las ciencias» está él mismo justificado, y, estándolo, podemos proseguir tranquilamente nuestra búsqueda de verdades científico-categoriales (matemáticas, físicas), porque contamos con una garantía. Sin embargo, como Descartes mismo dice en sus Principios *(resumiendo temas de las* Meditaciones), *«Dios no nos ha dado todo lo que podía darnos» (se sobreentiende: a efectos del conocimiento de la verdad) «y no estaba obligado a dárnoslo»* [37]. *Luego Dios no ha querido que conozcamos con absoluta perfección. Su voluntad limita nuestra conciencia que, por ende, está sujeta a error. No es que Dios sea «causa de nuestros errores», en el sentido de que «nos engañe»* [38]. *No nos engaña; nos* limita. *Hemos visto que, en cuanto conciencia, Dios no nos envuelve: lo que conocemos clara y distintamente está bien conocido. Pero en cuanto que nos envuelve, no es porque sea otra conciencia, provista de otras leyes, sino porque es voluntad omnipotente, que desborda nuestra condi-*

ción finita. Lo que Descartes está diciendo, entonces, sería algo así como esto: podemos estar seguros de que conocemos bien lo que conocemos bien, pero nunca podemos estar seguros de conocer todo. No es que la voluntad de Dios sea «perversa» (como lo será en Schopenhauer), pero, de todas formas (prolongando la lejana comparación), pone límites a nuestras posibilidades de representación racional.

Sin duda, la limitación que Descartes impone al conocimiento racional está establecida críticamente con menos vigor que lo harán filosofías posteriores, empezando por el propio Espinosa (no digamos ya Kant). Para Espinosa, la realidad en su conjunto es incognoscible como tal porque Dios, o sea, la Naturaleza (y la claridad de esta identificación «Dios-Naturaleza» representa un paso adelante respecto a Descartes), puede producir «infinitas cosas de infinitos modos»[39], y no sólo dentro del orden del Pensamiento y la Extensión. En Dios mismo está, pues, la posibilidad (en virtud de la sobreabundancia de su naturaleza infinita, y no en virtud de «decreto» alguno voluntario, pues Dios es claramente impersonal en Espinosa) de que aparezcan órdenes de realidad no previstos por nuestro actual panorama cognoscitivo. Descartes no parece ir tan lejos; la confianza en la explicación mecanicista parece ser, para él, indestructible, aunque reconozca que esa explicación no es total. De todas maneras, su racionalismo halla conscientemente un techo en la voluntad de Dios, que al propio tiempo lo limita y lo confirma. Lo limita, porque Dios no me ha hecho perfecto y, por tanto, no puedo conocer todo; lo confirma porque, si bien Dios no ha querido que lo conozca todo, sí ha querido que lo que conozco lo conozca bien. Y así Dios es garantía del conocimiento, aun reconociendo que no ha querido que siempre conozca.

Todo ello parece acomodarse sin problemas al vocabulario cristiano. Y, en realidad, la versión cristiana del cartesianismo es relativamente sencilla: su difusión entre sinceros cristianos es de sobra conocida. Pero el modo de plantearlo es lo bastante filosófico como para suscitar, sin embargo, desconfianzas. En las objeciones a las Meditaciones —como el lector podrá comprobar— se contienen a veces advertencias en el sentido de que «acaso, queriendo confirmar la fe, la ponga en peligro». Arnauld, por ejemplo (acaso el más inteligente de todos los objetores) ha visto eso con claridad[40]. Porque, de una parte, el «Dios-garantía» se parece demasiado a una estricta legalidad que reproduce lo que la conciencia lógica es, y, en ese sentido, se despersonaliza. Y, de otra parte, la relación de Dios con mi con-

ciencia, cuando la limita en virtud de su voluntad, toma demasiado la forma de un límite abstracto de mis posibilidades cognoscitivas, más que la forma de una relación asimismo personal. *Pascal hablará del Dios «de Abraham, de Isaac, de Jacob», precisamente contra el «Dios de los filósofos», y es imposible que no piense en Descartes (contra quien experimentaba tan fuerte antipatía) al decir eso*[41]. *El «Dios» de las* Meditaciones, *diríamos, es una palabra que sintetiza un conjunto de problemas* filosóficos *(condiciones y límites del conocimiento racional); difícilmente puede ser sentido en cuanto Dios al que se reza, en el que se espera, cuya intervención graciosa en los asuntos humanos se solicita... Aunque Descartes jamás lo ha identificado con la Naturaleza, de hecho parece ser, por lo menos, una entidad metafísica impersonal, resultado de la cristalización de ciertos problemas filosóficos: es el orden racional del mundo, o una abstracta voluntad que limita las pretensiones de conocerlo todo. No parece ser el Dios por el que, contra Descartes, clama Pascal desde su genuina conciencia religiosa (y «religiosa» quiere decir en Pascal, precisamente, «no filosófica»).*

Diríamos que Descartes ha hablado de Dios, y de su relación con el hombre, con una especie de reticente frialdad. Ese «enfriamiento» de Dios será, a nuestro entender, una característica esencial en el pensamiento racionalista del XVII; pensamiento que ha sido descrito alguna vez (en concreto, por Gustavo Bueno) como autor de la «inversión teológica»[42]*: Dios deja de ser propiamente una cosa* de *la que se habla, para pasar a ser una cosa* desde *la que se habla (y* de *lo que se habla es del orden del mundo, de la racionalidad económica, etc., atribuyéndoles estatuto «divino», y queriendo decir con ello «logicidad», «identidad», «racionalidad» en general, o cosas así...) Repitiéndolo con Pascal, es un Dios filosófico más que religioso, y de ese Dios —creemos— las* Meditaciones *de Descartes dan ya cumplida muestra.*

Así —y en resumen—, lo que empezó como buceo en la subjetividad acaba en reconocimiento de la objetividad, pero un reconocimiento ya crítico, *y esta crítica es una eterna deuda de la filosofía con el pensamiento cartesiano (al menos, mientras la filosofía exista). El reconocimiento ingenuo de una «realidad exterior a la conciencia» es algo que, desde Descartes (no digamos ya desde Kant), no podrá pretenderse sin infantilismo, aunque para muchas personas*

(y de signos ideológicos muy distintos, por cierto) esa ingenuidad siga siendo garantía de una filosofía «sana». Ni siquiera Espinosa, cuando, en vez de partir del cogito y la duda metódica, parta de Dios como realidad independiente de la conciencia (convirtiéndose así en el precedente moderno de una ontología compatible con el materialismo)[43], pensará esa realidad como algo de suyo evidente, sino como intrínsecamente oscura y problemática; contará con ese supuesto crítico idealista (digámoslo claramente) que ya no abandonará nunca a la tradición filosófica. Establecer las condiciones en que es posible conocer, ya sea mediante una reflexión en directo sobre las facultades cognoscitivas, ya mediante una consideración de los múltiples planos de la realidad (que impiden pensar ésta como un todo armonioso, en el que cada parte conspira hacia ciertos fines obvios), será algo consustancial al pensamiento moderno, donde el «realismo» ingenuo subsistirá como una reliquia, aunque muy eficaz social y políticamente, en ocasiones.

El círculo cartesiano sería, pues, el reconocimiento de que no hay claridad, desde que las cosas ontológicas se plantean con profundidad. Hemos visto cómo Descartes se debate en planteamientos contradictorios. La evidencia que se trata de fundamentar (recordemos) viene, a la postre, a fundamentar ella misma al fundamento. Y el recurso a la vía trascendental (en el que tanto hemos insistido) significa la enérgica apelación a las condiciones en que la conciencia tiene que subsistir, pese a que ella misma haya reconocido que no puede; ello nos pone en la pista de esa «moralización del conocimiento» que será compañera de la crítica cuando ésta no quiere ser escéptica. Siempre habrá que postular algo para escapar al fantasma del genio maligno; fantasma que, por otra parte, nunca puede ser conjurado del todo. En este sentido, Descartes inaugura paradigmáticamente los desarrollos de esa filosofía moderna, cuyo dramático argumento Kant sintetizará, y que, tras él, irá mostrando cada vez con mayor claridad su progresiva inmersión en el mundo de la voluntad, en el mundo de la moral. El racionalismo moderno, en su última raíz, lleva en sí el germen del reconocimiento de que la razón necesita de cierta fe, y la fe de buenas obras. Negador de la religión, rendirá un último homenaje a lo que niega, dotándolo de otro contenido, pero conservándolo en la medida en que, después de todo, lo normal es seguir esperando alguna clase de «salvación».

III

Ciertamente, los problemas que acabamos de resumir (de un modo que a muchos parecerá, sin duda, excesivamente personal) no agotan el contenido de las Meditaciones. *En ellas se habla de otras muchas cosas: del error, o de la existencia y naturaleza de los cuerpos materiales, o de la distinción entre alma y cuerpo. Cada uno de esos temas merecería, por separado, un comentario que iría mucho más lejos de los límites de esta introducción, donde hemos tratado de referirnos a lo que, para nosotros, es el problema central. En la medida de lo posible, tocaremos en las notas algún que otro aspecto de dichos temas. Ahora, y para concluir, nos referiremos someramente a algunos aspectos de esta traducción.*

La primera edición (en latín) de las Meditaciones *apareció en 1641* (Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae inmortalitas demonstratur); *como Descartes había hecho circular previamente su texto, en especial a través del Padre Mersenne, su asiduo corresponsal, solicitando objeciones, que le fueron enviadas y para las que redactó respuestas, la edición apareció con todo ese material incorporado; sin tenerlo en cuenta —afirma el propio Descartes en su prólogo al lector— la obra no podrá ser bien entendida. Esa primera edición comprendía* seis *objeciones y respuestas. La segunda edición, de 1642, añade las* séptimas, *y ha de ser considerada, por tanto, como la más completa. Que también sea la más perfecta (en lo que atañe al resto del texto) es cosa quizá discutible; Adam y Tannery así la consideraron, y se valieron de ella en su edición (aún hoy canónica) de las Obras completas de Descartes: en ella, el texto latino de las* Meditaciones *aparece en el tomo VII*[44]*, usando, como decimos, la edición de 1642. Ferdinand Alquié ha hecho algunas observaciones que intentan poner en tela de juicio la selección de Adam y Tannery*[45]*; en todo caso, por lo tocante al texto latino, la edición de estos últimos ha sido la nuestra. Debe mencionarse que el título de esa segunda edición era distinto, y, sin duda, más ajustado al contenido; en efecto, en vez de decir que se demuestra la «inmortalidad del alma», además de la existencia de Dios, el nuevo título dice: «... in quibus Dei existentia,* et animae humanae a corpore distinctio, *demonstrantur». Ello está mucho mejor, pues es la distinción entre cuerpo y alma,*

más que la inmortalidad, de lo que trata alguna parte de las Meditaciones.

Como quiera que sea, y aparte de la edición de Adam y Tannery, será útil consultar, por lo que se refiere al estricto texto de las Meditaciones *(es decir,* sin *las objeciones y respuestas), la ya mencionada de Ferdinand Alquié (donde se tienen en cuenta las dos primeras ediciones citadas, y se hacen las pertinentes observaciones a Adam y Tannery), así como la de Geneviève Lewis* [46].

Ahora bien, el texto latino no es el único *texto de la obra. En 1647 apareció ya su traducción al francés, y no precisamente en contra de la voluntad de Descartes, quien la revisó y corrigió de muy buen grado, a fin de que fuera reeditada, como lo fue en 1661, años después de la muerte del autor. Adam y Tannery consideran el texto que pudo ser revisado por Descartes como genuinamente cartesiano, y lo incluyen en su edición de las Obras Completas en el tomo IX-1. En él, la traducción de las estrictas* Meditaciones *es del duque de Luynes, y la de las objeciones y respuestas, de Clerselier. Adam y Tannery, aplicando un criterio restrictivo, se atienen a la primera edición francesa (única que fue vista por Descartes), sin cuidar de las ulteriores correcciones de Clerselier destinadas a mejorar la segunda edición, por más justificadas que puedan estar. La primera edición (dicen Adam y Tannery) es la que pareció suficiente a Descartes* [47]. *Por la misma razón, no se incluye el texto de las* séptimas *objeciones y respuestas (cuya traducción no pudo ser revisada por Descartes), y se respeta la voluntad del autor de no incluir el largo texto de las* quintas *objeciones (las de Gassendi): voluntad que después Clerselier no cumplió, por cierto. En su lugar oportuno nos referiremos, en notas, a todos estos detalles de la traducción francesa. Aquí debemos decir que hemos considerado el texto francés como primordial, por su mayor claridad. Nos hemos atenido, por supuesto, a la edición de Adam-Tannery para todo lo que ella incluye. Para lo que no incluye (es decir, las quintas objeciones y respuestas, así como las séptimas) hemos seguido, sin embargo, la traducción de Clerselier de las ediciones de 1647 y 1661. Tanto en un caso como en el otro, hemos tenido a la vista el texto latino. Con todo, y dado el carácter de esta edición, no incluimos, ni mucho menos, un repertorio completo de variantes, ni señalamos siempre los que, en nuestra opinión, son «defectos» de la traducción francesa. Sólo lo hacemos en aquellos casos que nos han parecido más significativos, y, muy especialmente, teniendo en cuenta que Clerselier,*

hombre particularmente devoto, tiende a veces a atenuar la resonancia de algunas expresiones latinas[48], *recurriendo a perífrasis e incluso añadiendo alguna cosa que pueda, en su opinión, «beneficiar» la recta intención del autor. Por descontado que nuestro criterio puede ser tildado de caprichoso; pero ya confesamos aquí que nuestro designio no ha sido el de publicar una traducción para uso de eruditos.*

Como la inclusión completa *de las quintas y séptimas objeciones y respuestas (que nos ha parecido necesaria para la recta inteligencia del pensamiento cartesiano) alargaba esta traducción hasta el máximo permitido por las características de la colección, hemos prescindido de un texto publicado tanto en la edición latina de 1642 como en las traducciones francesas posteriores a 1661: la* Epístola al Padre Dinet, *que venía al final de las* Séptimas respuestas, *completándolas. No es texto desdeñable, aunque no forme parte del cuerpo estricto de la obra: de él daremos un rápido esbozo en nuestra nota final a las últimas respuestas.*

Así, pues, nuestra traducción está basada en la versión francesa, pero hemos seguido, en ocasiones, el texto latino, cuando nos ha parecido que recogía mejor el pensamiento de Descartes: singularmente, cuando nos ha parecido que Clerselier intenta desfigurarlo. Ello ocurre pocas veces, pero sí algunas.

Queremos hacer hincapié en el hecho de que las objeciones y respuestas son de enorme utilidad para penetrar en el pensamiento cartesiano. En sus sutilezas, en sus cautelas y hasta —a veces— en sus artificios retóricos para evadir cuestiones apremiantes. Se observará cómo, en el fondo, ninguna le inmuta, y jamás cambia de opinión. El tono y el estilo cambian, sin embargo, a veces, según los interlocutores. Así, respetuoso con Arnauld, será seco con Hobbes, e irónico y mordaz, hasta bordear el insulto, con Gassendi o el Padre Bourdin. Jamás le abandonará, con todo, una última declaración de reticente cortesía, tras la que siempre se adivina, sin embargo, el desdén. Si hemos conseguido reproducir algunos de los matices de este estilo, nos daríamos por satisfechos.

Nuestra traducción, si no enteramente completa (falta de la carta al Padre Dinet), sí es la más completa que, a lo que sepamos, se ha editado hasta ahora en castellano. Sigue conservando su entero valor (por descontado) la elegante y fiel versión que García Morente dio del estricto texto de las Meditaciones *(sin objeciones y respuestas)*[49], *versión que, naturalmente, hemos tenido a la vis-*

ta, lamentando siempre no poder superarla, aun cuando hayamos advertido en ella alguna leve deficiencia.

En la problemática medida en que este trabajo posea algún valor, quisiera dedicarlo a Mercedes Cabrera y Alfredo Deaño, que no me retirarán por ello su amistad.

VIDAL PEÑA

NOTAS A LA INTRODUCCION

[1] En su «Note sur M. Descartes», *Nouvelle Revue française*, julio 1919.

[2] Vid. «L'histoire et la légende de la philosophie», en *Revue de Phil. de la France et de l'Etranger*, 1935 (120), pp. 161-175. Asimismo «Sur la notion d'histoire de la philosophie», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1936 (36), pp. 103-140.

[3] Cf. *Histoire de mes pensées*, París, 1936, p. 253.

[4] Cf. *Meditaciones* (Adam-Tannery), IX-1, p. 253.

[5] Cf. Adam-Tannery, X, p. 213 (*Cogitationes privatae*.)

[6] M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, París, 1929.

[7] *Discurso*, Sexta parte (Adam-Tannery), VI, p. 60.

[8] H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, París, 1937; en especial el segundo (anti-Leroy): «Un homme content. Le philosophe sans masque», y el Apéndice 4: «*Larvatus prodeo*».

[9] Vid. su *Descartes*, nouv. édition, París, 1932 (1.ª ed., 1921).

[10] *Meditación segunda* (Adam-Tannery), VII, p. 25.

[11] Hay intérpretes que objetan de plano esta versión del «yo» en marcos trascendentales. Así, Geneviève Lewis (*Descartes. Initiation à sa philosophie*, París, 1964) se opone expresamente a ello (ob. cit., p. 71), alegando que la experiencia del «yo» se da en la «duración». Pero eso sólo argüiría «psicologismo» desde —acaso— un prejuicio bergsoniano de la autora; la «trascendentalidad» del yo significaría «condiciones de toda conciencia posible»: aunque la duración se incluya entre ellas, ello nada diría en contra de la *estructura* «trascendental» de esa experiencia (piénsese en la intuición del tiempo en Kant), que habría que distinguir de su mera *génesis* psicológica.

[12] Traducimos el texto según lo ofrece F. Alquié (*Descartes. Oeuvres philosophiques*, París, 1967, tomo II, pp. 259-260), quien sigue para esta carta la edición de Léon Roth (*Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens*, Oxford, 1926, p. 134) aduciendo la inexactitud de Adam y Tannery (III, 101). La frase latina citada, *noli irritare crabrones*, es una transformación de Plauto (*inritabis crabrones: Amphitr.*, 707), y significa «no irritéis a los abejorros». El «matemático de París» citado es el Padre Bourdin: el mismo autor de las *Séptimas objeciones* a las *Meditaciones*.

[13] J. Segond, *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, París, 1932; cf. su capítulo primero.

[14] Se trata de la respuesta dada por Descartes a Revius, rector del seminario reformado (protestante) de Leyden. Chevalier (ob. cit., p. 80), desde su posición apologética, considera la frase de Descartes como «fina ironía de gentilhombre francés»; resulta difícil, sin em-

bargo, medir el alcance de dicha ironía: no está tan claro que se trate de un velado ataque al protestantismo. Descartes parece haber tolerado que su hija natural —Francine— fuese bautizada en una iglesia reformada.

[15] *Meditaciones* (Adam-Tannery), IX-1, pp. 4-5.

[16] Vid. sus *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* reimpresión, París, 1951; así como su *Index scolastico-cartésien,* París, 1913.

[17] Carta a Isabel de 28 de junio de 1643: Adam-Tannery, III, pp. 692-693.

[18] *Discurso,* Tercera parte (Adam-Tannery, VI, p. 30).

[19] Cf., p. ej.: *Discurso,* Cuarta parte (al comienzo); *Meditación tercera:* «... los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy *ligeros* y, por así decirlo, *metafísicos*» (Adam-Tannery, IX-1, p. 28).

[20] Vid. los párrafos finales de la segunda parte (Adam-Tannery, VI, pp. 21-22).

[21] Cf. Alquié, *ob. cit.,* t. II, pp. 71-77: las objeciones que Morin le dirige a propósito de sus escritos *físicos* envuelven (reconoce Descartes) cuestiones *metafísicas.*

[22] «... aunque sus objetos» (de las ciencias particulares) «son diferentes, *todas,* sin embargo, coinciden en que no consideran sino las varias relaciones o *proporciones* que se encuentran en tales objetos...» (*Discurso,* Parte segunda; Adam-Tannery, VI, p. 20; traducción de García Morente, 11.ª ed., Madrid, 1968, p. 40). Vid. también, p. ej., la *Geometría,* libro I (Adam-Tannery, VI, pp. 369-370).

[23] Cf., p. ej., las *Respuestas a las sextas objeciones,* 1 (Adam-Tannery, IX-1, p. 225).

[24] Cf., ya la edición latina (*Principia philosophiae:* Adam-Tannery, VIII-1), ya la francesa (*Les Principes de la philosophie,* Adam-Tannery, IX-2): en I, 5, aparece con meridiana claridad la omnipotencia divina ligada a la posibilidad de engañar.

[25] *Meditación primera* (Adam-Tannery, IX-1, p. 16).

[26] *Ibidem,* p. 14. Ambos textos —parece— deben relacionarse aunque Descartes refiera este último sólo a los sentidos, pues la expresión tiene valor universal.

[27] E. Bréhier, *La Philosophie et son passé,* París, 1940, pp. 113-116. También E. Gouhier, en *Etudes cartésiennes. Travaux du IXe Congrès International de Philosophie,* París, 1937, pp. 69 ss.

[28] Cf. *Descartes selon l'ordre des raisons* (París, 2.ª ed., 1968), pp. 42-49. Según Gueroult, cuando Descartes liga en los *Principios* la omnipotencia divina con la posibilidad de engañar (I, 5), esa «omnipotencia» es una noción que sabemos «de oídas» *(par ouï-dire),* pero no es la auténtica noción de omnipotencia, que excluye el engaño, noción que alcanzaremos *después,* cuando tengamos auténtico conocimiento (pp. 45-46). Pero esto es tanto como decir que, pues Descartes ha encontrado una solución al problema, el problema no existía para él. Creemos, al contrario, que el problema existe tal como Descartes lo plantea en *Principios,* I, 5, donde ese «ouï-dire» *no es infundado:* Descartes mismo, en el «orden de razones» de este texto, sigue diciendo que, *si no* suponemos que un Dios omnipotente nos ha creado, entonces suponemos que nuestro autor es *menos potente,* con lo cual tendremos menores razones *aún* para fiarnos de él. En el fondo, que llame «Dios» a eso nos importa poco; lo problemático es que haya *algo* exterior a mi conciencia, y cuya legalidad desborde la legalidad de mi conciencia. Ese es el problema (que no es simple retórica). Ver nuestro texto, a continuación.

[29] En contra, M. Gueroult (*Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, París, 1955).

[30] Adam-Tannery, IX-1, p. 54.

[31] Adam-Tannery, IX-1, pp. 54-55.

[32] *Ibidem*, p. 55.

[33] *Ibidem*, p. 55.

[34] *Ibidem*, p. 56.

[35] Cf. *Etica*, I, Apéndice (edición Gebhardt, II, p. 81). El reproche parece ir contra Descartes no menos que contra los «escolásticos»: Lodewijk Meyer, al prologar la exposición que Espinosa hizo de la filosofía cartesiana, ya notaba que Espinosa no coincidía con Descartes en su apreciación de la «voluntad divina» (cf. ed. Gebhardt, I, pp. 131-132).

[36] Cf. el *Mundo*, del final del cap. V en adelante (Adam-Tannery, XI, pp. 31 ss.), donde finge una «fábula del mundo»... para la que hay que «suponer» «que Dios no hará ningún milagro...» (p. 48). Y, con esa «condición», todo será claro y exacto.

[37] *Principios*, I, 31 (Adam-Tannery, IX-2, pp. 38-39).

[38] *Principios*, I, 29 (Adam-Tannery, IX-2, pp. 37-38).

[39] *Etica*, I, Prop. 16.

[40] Cf. *Cuartas Objeciones, in fine* (Adam-Tannery, IX-1, p. 170).

[41] Marguerite Périer, sobrina de Pascal, dice en su *Mémoire* sobre la vida de su tío lo siguiente: «No podía soportar su (de Descartes) manera de explicar la formación de todas las cosas, y decía a menudo: "No puedo perdonar a Descartes; bien querría prescindir de Dios en toda su filosofía, mas no ha podido evitar presentarlo dando un papirotazo al mundo para ponerlo en movimiento; tras esto, ya no sirve para nada".» (Cf. la *Mémoire* en *Pascal. Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, París, 1954; texto, en p. 41.) La expresión «Dios de Abraham... no Dios de los filósofos» forma parte del célebre *Mémorial*, página de jubiloso y balbuciente misticismo que, como es sabido, llevaba Pascal cosida en el forro del traje.

[42] Cf. *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, Barcelona, 1972, pp. 131-171.

[43] Cf. nuestro libro *El materialismo de Spinoza*, Madrid, 1974.

[44] Utilizamos el tomo VII de la reimpresión de 1964.

[45] Cf. Alquié, *ob. cit.*, tomo II, pp. 171-176.

[46] *Meditationes de prima philosophia. Texte latin et traduction du Duc de Luynes*, introducción y notas por Geneviève Rodis-Lewis: París, reimpresión de 1970 (las obras de la conocida especialista en Descartes van firmadas «Lewis» o «Rodis-Lewis», según sean anteriores o posteriores a su matrimonio).

[47] Cf. el *Avertissement* de Adam al tomo IX-1 de su edición, en especial p. IX.

[48] Clerselier, p. ej., suprimió cartas, en interés de la ortodoxia, en su edición de la correspondencia de Descartes (cf. el artículo de Léon Roth en *Etudes cartésiennes. Travaux du IXe Congrès International de philosophie*, París, 1937, pp. 101-108).

[49] Hemos visto la undécima edición, Madrid, 1968.

CRONOLOGIA

1596

Nace en la Haye-en-Touraine, hijo de Joachim y Jeanne: el padre, consejero del Parlamento de Bretaña. Su medio es el de la pequeña nobleza; Descartes será siempre «gentilhombre».

1597

Muere su madre.

1604

Ingresa en el Colegio de La Flèche, regentado por los jesuitas, y una de las más célebres instituciones educativas de Francia. Estudia latín, filosofía, matemáticas, hasta 1612.

1616

Obtiene su licenciatura en derecho en Poitiers. A partir de este momento, decide —como él dirá— estudiar «en el gran libro del mundo», y comienza sus viajes.

1618

Siendo soldado (al parecer no muy activo como tal) con el ejército de Mauricio de Nassau (príncipe protestante que luchaba contra los españoles en Holanda), conoce en Breda a Isaac Beeckman, que estimula grandemente su gusto por las matemáticas y la física. En ese mismo año le dedica su primera obra: el Compendium musicae.

1619

Entra a formar parte del ejército (esta vez católico) del duque de Baviera. En noviembre de este año tiene lugar el célebre episodio de la «estufa»: encerrado en una habitación cerca de Ulm, Descartes tiene tres sueños en una sola noche, que parecen haberle alentado en su camino científico (desde luego, en tales sueños no «descubre el método», como sigue diciéndose a veces).

1620-1625

Lleva una vida viajera por Francia, Alemania, Suiza e Italia.

1625-1629

Establece su residencia en París, donde dedica largas temporadas al ocio (llega a batirse en duelo por una dama), mezcladas con desapariciones que, al parecer, le sirven para meditar y estudiar (es fama que suele hacerlo en el lecho). El cardenal Bérulle, conocer de algunas de sus doctrinas, le alienta para que reforme la filosofía, dentro de un espíritu católico.

1629

Parte para Holanda, donde permanecerá, con alguna interrupción, durante veinte años. Alude como motivo de su exilio voluntario a la «búsqueda de la tranquilidad». Por esta época parece haber compuesto ya las Regulae ad directionem ingenii, *expresión de su método.*

1633

Enterado de la condena de Galileo por la Inquisición, renuncia a publicar por el momento su obra física. La divulga, con todo, entre sus amigos holandeses, y en Francia a través de su asiduo corresponsal, el Padre Mersenne.

1637

Publica el Discurso del método, *como prólogo a tres ensayos: la* Dióptrica, *los* Meteoros *y la* Geometría, *sobre los cuales se fijó sobre todo la atención de la época, dando lugar a innumerables controversias.*

1640

Muere su padre, cuya herencia le permite mejorar aún su ya cómoda posición.

1641

Tras someterlas al examen de los doctos, que le envían objeciones, publica (en latín) sus Meditaciones metafísicas. *Los aristotélicos acogen mal su obra.*

1642

El pastor Voetius, rector de la Universidad de Utrecht, emprende una serie de violentos ataques contra Descartes. Este escribe, en defensa, su Epístola ad Voetium.

1643

Voetius consigue que el consejo de Utrecht condene a Descartes, pero los amigos de éste consiguen del príncipe de Orange que haga detener la persecución.

1644

Publica por primera vez, en latín, sus Principios de filosofía, *dedicados a la princesa Isabel de Bohemia, con la que Descartes mantenía una estrecha amistad, fomentada por una correspondencia que es importantísima para comprender a Descartes, y de la que surgirá el proyecto de componer* Las pasiones del alma.

1649

Aparece el tratado Las pasiones del alma. *Invitado por la reina Cristina de Suecia (que pone a su disposición un navío de su escuadra), Descartes acude a la corte de Estocolmo.*

1650

Tras una desagradable estancia, con mal clima y querellas con gramáticos, Descartes contrae una grave dolencia y fallece en Estocolmo el 11 de febrero de este año.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

I. Ediciones principales

ADAM, Charles, y TANNERY, Paul, *Oeuvres de Descartes, publiées par...*, 1.ª ed., París, Cerf, 1897-1913. Reimpresión, París, Vrin, 1957-1958. *(Es la edición fundamental.)*

ALQUIÉ, Ferdinand, *Oeuvres philosophiques de Descartes, textes établis, présentés et annotés, par...*, París, Garnier, 1967.

CRAPULLI, Giovanni, *René Descartes. Regulae ad directionem ingenii. Texte critique établi par..., avec la version hollandaise du XVIIème siècle.* La Haya, Martinus Nijhoff, 1966.

GILSON, Etienne, *René Descartes. Discours de la Méthode; texte et commentaire,* 2.ª ed., París, Vrin, 1930.

(RODIS) LEWIS, Geneviève, *Meditationes de prima philosophia. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Introduction et notes par...*, 2.ª ed., París, Vrin, 1946. Reimpr., 1970.

II. Estudios

a) *Libros*

ALAIN (seud. de EMILE CHARTIER), «Descartes», en su *Histoire de mes pensées,* París, Gallimard, 1936, pp. 252-257.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Descartes. L'homme et l'oeuvre,* París, Hatier-Boivin, 1956.

—— *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* París, P. U. F., 1950.

BAILLET, Adrien, *La Vie de Monsieur Des-Cartes,* París, Horthemels, 1691. Abreviado en 1692; reimpr. en 1946 y 1950. *(Es la biografía clásica.)*

BECK, Leslie T., *The Method of Descartes. A Study of «Regulae»,* Oxford, Clarendon Press, 1952.

BLANCHET, Léon, *Les Antécédents historiques du «je pense, donc je suis»,* París, Alcan, 1920.

BRUNSCHVICG, Léon, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* Neuchâtel, La Baconnière, 1942.

—— *René Descartes,* París, Rieder, 1937.

—— *Spinoza et ses contemporains,* 4.ª ed., París, P. U. F., 1951.

CASSIRER, Ernst, «Descartes», en su *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,* 2.ª ed., Berlín, B. Cassirer, 1911, pp. 439-505. Trad. esp., México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 1965, tomo I, pp. 447-517.

CHEVALIER, Jacques, *Descartes,* París, Plon, 1921.

GILSON, Etienne, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* reimpresión, París, Vrin, 1951.

GOUHIER, Henri, *Essais sur Descartes,* reimpr., París, Vrin, 1949.

— *La pensée religieuse de Descartes,* París, Vrin, 1924.

GUEROULT, Martial, *Descarts selon l'ordre des raisons,* París, Aubier, 1953.

— *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes,* París, Vrin, 1955.

HAMELIN, Octave, *Le Système de Descartes,* 2.ª edición, París, Alcan, 1921.

JASPERS, Karl, *Descartes und die Philosophie,* Berlín, De Gruyter, 1937.

KOYRE, Alexandre, *Entretien sur Descartes,* New York-París, Brentano, 1944.

— *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes,* París, Leroux, 1922.

LABERTHONNIERE, Lucien, *Oeuvres de... Vol. I, 2. Etudes sur Descartes* (París, Vrin, 1935); *Vol. 3: Etudes de*

philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques (París, Vrin, 1938).

LAPORTE, Jean, *Le Rationalisme de Descartes,* nouv. éd., París, P. U. F., 1950.

LEFÈBVRE, Henri, *Descartes,* Ed. Hier et Aujourd'hui, 1947.

LEFÈBVRE, Roger, *La Vocation de Descartes,* París, P. U. F., 1956.

—— *L'Humanisme de Descartes,* París, P. U. F., 1957.

—— *Le Criticisme de Descartes,* París, P. U. F., 1958.

—— *La Bataille du «cogito»,* París, P. U. F., 1960.

LEROY, Maxime, *Descartes, le philosophe au masque,* París, Rieder, 1929.

LIARD, Louis, *Descartes,* 3.ª ed., París, Alcan, 1911.

OLGIATI, Francesco, *La filosofia di Descartes,* Milán, Vita e Pensiero, 1937.

(RODIS)-LEWIS, Geneviève, *Descartes. Initiation à sa philosophie,* París, Vrin, 1964.

ROTH, Léon, *Descartes' Discourse of Method,* Oxford, Clarendon Press, 1937.

RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind,* Londres, Hutchinson's University Library, 1949 (trad. esp., Buenos Aires, Paidós, 1967).

SEGOND, J., *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science,* París, Vrin, 1932.

SMITH, Norman Kemp, *New Studies in the Philosophy of Descartes; Descartes as Pioneer,* Londres, Macmillan, 1952.

b) *Artículos*

La ingente bibliografía de artículos acerca de la obra cartesiana puede consultarse en

SEBBA, Gregor, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to Descartes Literature, 1800-1960,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1964, pp. 142-418.

A partir del año 1960, es útil el *Répertoire bibliographique de la Philosophie,* publicación trimestral del Institut Supérieur de Philosophie, de Lovaina.

MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFIA PRIMERA EN LAS CUALES SE DEMUESTRA LA EXISTENCIA DE DIOS, ASI COMO LA DISTINCION REAL ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO DEL HOMBRE

A LOS SEÑORES DECANO Y DOCTORES DE LA SAGRADA FACULTAD DE TEOLOGIA DE PARIS

SEÑORES:

Tan justa es la razón que me lleva a presentaros esta obra, y tan seguro estoy de que, tras conocer los designios de ella, tendréis razones igualmente justas para otorgarle vuestra protección, que nada mejor puedo hacer, según pienso, para recomendárosla de algún modo, que deciros en pocas palabras lo que con ella me he propuesto. He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales de entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía, más bien que de teología; pues aunque a los que somos fieles nos baste con creer, mediante la fe, que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, ciertamente no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural; y siendo así que en esta vida se otorgan a menudo mayores recompensas a los vicios que a las virtudes, pocos serían los que prefiriesen lo justo a lo útil si no los retuviera el temor de Dios y la esperanza de otra vida. Y aunque sea del todo cierto que debemos creer en Dios, pues así lo enseñan las Sagradas Escrituras, y, de otra parte, que debemos creer en las Sagradas Escrituras, pues proceden de Dios (y ello porque, siendo la fe un don de Dios, el mismo que da la gracia para creer en las demás cosas, puede darla también para que creamos que existe), con todo, a los infieles no podríamos decírselo de ese modo, pues tal vez imaginarían que con ello se comete el error que los lógicos llaman círculo[1].

He advertido, además, que vosotros, señores, junto con todos los teólogos, no sólo aseguráis que la existencia

de Dios puede ser probada mediante la razón natural, sino también que se infiere de la Sagrada Escritura que su conocimiento es harto más claro que el de muchas cosas creadas, y que tan fácil es, en efecto, que son culpables los que no lo tienen; según resulta de estas palabras del libro de la Sabiduría, *capítulo 13, donde se dice que* su ignorancia es imperdonable, pues si su espíritu ha avanzado tanto en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no hayan hallado tanto más fácilmente al Señor soberano? *Y en los* Romanos, *capítulo primero, se dice que los tales son* inexcusables; *y en el mismo lugar, mediante estas palabras:* lo que se conoce de Dios, está manifiesto en ellos, *parece advertírsenos que todo lo que puede saberse de Dios es ostensible mediante razones que no es preciso buscar en otro lugar que en nosotros mismos, y que nuestro espíritu puede suministrarnos por sí solo *. Por todo lo cual he pensado que no sería impertinente que yo hiciese ver aquí ** cómo puede eso llevarse a cabo, y qué vía debe seguirse para llegar al conocimiento de Dios con mayores facilidad y certeza que al de las cosas de este mundo.*

Y por lo que concierne al alma, aunque muchos hayan creído que no es fácil conocer su naturaleza, y hasta algunos se hayan atrevido a decir que las razones humanas nos persuaden de que muere con el cuerpo y que sólo la fe nos enseña lo contrario, no obstante, puesto que los condena el Concilio de Letrán, habido bajo León X, en su sesión octava, y ordena expresamente a los filósofos cristianos responder a sus argumentos y emplear todas sus fuerzas en manifestar la verdad, me he atrevido a emprender esa tarea en el presente escrito. Además, sabiendo que la razón principal, por la que muchos impíos no quieren creer que hay un Dios y que el alma humana se distingue del cuerpo[2], *es la de que dicen que nadie hasta ahora ha podido demostrar esas dos cosas, aunque yo no sea de su opinión, sino que, al contrario, mantengo que casi todas las razones que han sido aportadas por tantos grandes personajes, con-*

---

* G. Morente traduce «... y de la mera consideración de la naturaleza de nuestro espíritu» (p. 82), lo que no está justificado, ni por el latín (*rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente posse ostendi*), ni por el francés (*raisons... que nostre esprit seul est capable de nous fournir*). Siempre que hablemos del texto latino, nos referimos a Adam-Tannery, VII; y del francés, a Adam-Tannery, IX-1. *(N. del T.)*

** G. Morente traduce, con libertad acaso excesiva: «... que no sería contrario a la obligación de un filósofo» (p. 82). Latín: *non putavi a me esse alienum;* francés: *qu'il ne seroit point hors de propos. (N. del T.)*

cernientes a esas dos cuestiones, son otras tantas demostraciones, si se las entiende bien, siendo casi imposible inventar otras nuevas; sin embargo, creo que no podría hacerse nada más útil en filosofía que buscar, de una vez y cuidadosamente, las mejores y más sólidas, disponiéndolas según un orden tan claro y exacto, que en adelante conste a todo el mundo que se trata de verdaderas demostraciones. Y por último, teniendo en cuenta que me lo han solicitado varias personas, sabedoras de que yo he cultivado cierto método para resolver toda suerte de dificultades en las ciencias (método que no es ciertamente nuevo, pues nada hay más antiguo que la verdad, pero del que saben que me he valido con bastante buen éxito en otras circunstancias), he pensado que era mi deber intentar hacer algo en este asunto.

Así pues, he trabajado cuanto he podido para encerrar en este tratado todo lo que puede decirse del tema. Ello no quiere decir que yo haya reunido aquí todas las diversas razones que podrían alegarse como pruebas a nuestro asunto *, *pues nunca he creído que tal proceder fuese necesario, salvo cuando ninguna de las razones es cierta; sino que he tratado sólo de las primeras y principales, y de modo tal que me atrevo a proponerlas como demostraciones evidentísimas y certísimas. Y diré, además, que ellas son tales que no pienso haya vía alguna por cuyo medio pueda alguna vez el ingenio humano descubrirlas mejores, pues que la importancia del tema, y la gloria de Dios a la que todo esto se endereza, me constriñen a hablar aquí de mí algo más libremente de lo que tengo por costumbre. Con todo, por mucha certeza y evidencia que yo encuentre en mis razones, no puedo persuadirme de que todo el mundo sea capaz de entenderlas. Sino que, así como en geometría hay algunas, legadas por Arquímedes, Apolonio, Pappus y otros, que todo el mundo tiene por certísimas y evidentísimas (porque nada contienen que, aisladamente considerado, no sea muy fácil de conocer, y además porque en ellas las consecuencias se acomodan y convienen muy bien, sin excepción, con sus antecedentes), y, con todo, puesto que son un tanto largas y requieren un ingenio atento, no son comprendidas y entendidas sino de muy pocos, así también, aun estimando yo que las razones de que me sirvo aquí igualan, e incluso superan en certeza y evidencia, a las demostraciones de la geometría, temo, sin embargo, que no puedan ser suficientemente entendidas de algunos, tanto*

* G. Morente dice «de tan *grande* asunto» (p. 83). Latín: *ad* eadem *probanda;* francés: *pour servir de preuve* à nostre sujet. *(N. del T.)*

porque también ellas son un poco largas y dependen las unas de las otras, como, y sobre todo, porque requieren un espíritu enteramente libre de todo prejuicio, y que pueda desprenderse con facilidad del comercio de los sentidos. Y, en verdad, hay menos personas en el mundo aptas para las especulaciones metafísicas, que para las de la geometría. Se da, además, esta diferencia: que, en geometría, como cada cual ya sabe que no puede ser propuesto nada que no tenga demostración cierta, los no del todo versados pecan con mucha mayor frecuencia aprobando demostraciones falsas (para dar la impresión de que las entienden) que refutando demostraciones verdaderas; no ocurre lo mismo en filosofía, pues en ella, creyendo cada cual que todas sus proposiciones son problemáticas, pocos se dedican a buscar la verdad, e incluso muchos, por adquirir reputación de ingeniosos (1), se aplican sólo a combatir con arrogancia las verdades más patentes.

Por ello, señores, a pesar de la fuerza que puedan tener mis razones, no espero, dado que pertenecen a la filosofía, que produzcan un gran efecto sobre los espíritus, si no las tomáis bajo vuestra protección. Pero siendo tan grande la estima en que todo el mundo tiene a vuestra Facultad, y tanta la autoridad del nombre de la Sorbona que, no sólo por lo que toca a las cuestiones de fe, ninguna otra corporación, después de los sagrados concilios, ha visto tan respetado su dictamen, sino también en lo concerniente a la humana filosofía, pues todos creen que es imposible encontrar en otro lugar más solidez y conocimientos, ni mayores prudencia e integridad al emitir juicios, no dudo que, si os dignáis acoger este escrito hasta el punto de, en primer lugar, corregirlo (pues conociendo no sólo mi flaqueza, sino también mi ignorancia, no me atrevería a asegurar que esté libre de todo error), en segundo lugar, añadirle las cosas que le faltan, acabar las que no estén completas y tomaros vosotros mismos el trabajo de dar una más amplia explicación a las que lo necesiten, o al menos advertírmelas para que sea yo quien lo haga y, por último, dignaros, una vez que las razones mediante las cuales pruebo que hay un Dios y que el alma humana difiere del cuerpo hayan sido llevadas al extremo de claridad y evidencia que estoy seguro pueden alcanzar, declarar eso mismo, y dar público testimonio de ello, no dudo —digo— que, si hacéis todo eso, todos los errores y falsas opiniones que hayan existido respecto de estas dos cuestiones, se borrarán al punto del espíritu de los hombres. Pues la verdad hará que todos los doctos y hombres de ingenio suscriban vues-

tro dictamen y vuestra autoridad; que los ateos, ordinariamente más arrogantes que doctos y discretos, renuncien a su espíritu de contradicción, o incluso, quizás, mantengan ellos mismos las razones que verán consideradas como demostraciones por todas las personas discretas, temiendo parecer que no las entienden; y, por último, que todos los demás se rindan ante tantos testimonios, y no quede nadie que ose dudar de la existencia de Dios, y de la distinción real y verdadera entre el alma humana y el cuerpo.

A vosotros cumple ahora juzgar del fruto que produciría esa creencia, si quedase de una vez bien establecida, puesto que bien sabéis los desórdenes que el dudar de ella produce; pero no estaría bien que yo siguiese recomendando la causa de Dios y de la Religión a quienes han sido siempre sus más firmes columnas.

PREFACIO AL LECTOR *

He tratado ya brevemente las cuestiones de Dios y el alma humana, en el Discurso del método para guiar bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, *publicado en francés en el año 1637, no por cierto con el designio de ahondar entonces en ellas, sino sólo a modo de probatura, y a fin de saber, a través del juicio de los lectores, cómo debía tratarlas más adelante. Pues me han parecido siempre de tanta importancia, que juzgaba necesario considerarlas más de una vez, y la vía que sigo para explicarlas es tan poco trillada, y tan alejada de las rutas ordinarias, que no he creído útil mostrarla en francés, y en escrito de lectura accesible a todos, no fuese que hasta los más débiles ingenios pudieran creer que les era transitable.*

Ahora bien, habiendo yo rogado, en esa obra, a todos los que tropezasen en mis escritos con algo reprensible, que se dignasen advertírmelo, sólo dos cosas dignas de nota se me han objetado acerca de estas cuestiones, a las que responderé aquí en pocas palabras, antes de emprender una más cuidadosa explicación.

La primera es que no se sigue, del hecho de que el espíritu humano, vuelto sobre sí mismo, no se percibe sino como una cosa pensante, que su naturaleza o esencia *«sólo» consista en pensar, de tal modo que la palabra «sólo» excluya todas las demás cosas que acaso podrían decirse pertenecer a la naturaleza del alma. A cuya objeción respondo que, en dicho lugar, yo no pretendía excluirlas desde el punto de vista de la verdad de la cosa misma (de cuya verdad no me ocupaba entonces), sino sólo desde el punto de vista de mi percepción; de manera que yo quería decir que, to-*

* Este Prefacio se halla sólo en la edición latina. *(N. del T.)*

*cante a mi esencia *, nada sabía sino que era una cosa pensante, o sea, una cosa que tiene en sí la facultad de pensar. De todas formas, más adelante mostraré cómo, a partir del hecho de que yo no conozca nada más que eso acerca de mi esencia, se sigue que nada más le pertenece realmente.*

*La segunda objeción es que no se sigue, de tener en mí la idea de algo más perfecto que yo, que esa idea sea desde luego más perfecta que yo, y mucho menos que exista ese algo, representado por la idea. Pero respondo que hay un equívoco en esa palabra «idea»: pues, o bien puede ser considerada materialmente, en cuanto operación del entendimiento, en cuyo caso no puede decirse que sea más perfecta que yo, o bien puede ser considerada objetivamente, en cuanto cosa representada mediante esa operación, cuya cosa, aun no suponiendo que exista fuera del entendimiento **, puede no obstante ser más perfecta que yo, en virtud de su esencia. Sea ello lo que fuere, más adelante se expondrá ampliamente cómo, partiendo del solo hecho de haber en mí una idea de algo más perfecto que yo, se sigue que ese algo existe realmente.*

He visto además otros dos escritos bastante largos sobre el tema, pero que impugnaban no tanto mis razones como mis conclusiones, con argumentos tomados en préstamo de los lugares comunes de los ateos. Mas como argumentos tales no podrán tener fuerza alguna entre aquellos que entiendan mis razones, y como el juicio de muchos es tan débil y precipitado que se dejan persuadir mejor de las primeras opiniones recibidas, aunque sean falsas y ajenas a la razón, que de una refutación de ellas cierta y firme, bien que posterior, no quiero ahora responder a ellos, aunque sólo sea por no tener que exponerlos primero. Sólo diré, en general, que todo lo que corrientemente dicen los ateos para impugnar la existencia de Dios depende siempre, o de que fingen en Dios afectos humanos, o de que atribuyen a nuestros espíritus tanta fuerza y sabiduría como para pretender determinar y comprender qué puede y debe hacer Dios. De suerte que todo ello no nos planteará dificultad alguna, con sólo recordar que nuestros espíritus han de ser considerados finitos, y Dios infinito e incomprensible[3].

---

* G. Morente traduce «a mi espíritu» (p. 86) donde el latín dice «ad *essentiam* meam». *(N. del T.)*

** G. Morente: «aun cuando no se *proponga* existir fuera...» Probable errata por «suponga». *(N. del T.)*

Y ahora, después de haber comprobado cuáles son los juicios de los hombres, emprendo aquí de nuevo el tratado de esas mismas cuestiones de Dios y el alma humana, así como de los principios de toda la filosofía primera; mas sin esperar aplauso alguno del vulgo ni abundancia de lectores; al contrario, a nadie exhortaré a que lea esto, sino a los que puedan y quieran meditar en serio conmigo y apartar su espíritu de los sentidos y de todo prejuicio, y de sobra sé que los tales son muy pocos. En cuanto a aquellos que, sin cuidarse de entender el orden y trabazón de mis razones, se dediquen a especular acerca de cada cláusula por separado —como muchos acostumbran— ésos no sacarán gran fruto de la lectura de este escrito; y aunque quizá hallen ocasión para sutiles argucias en muchos puntos, no será fácil que objeten nada que sea apremiante o, sencillamente, digno de respuesta.

Siendo así que no prometo a los demás darles satisfacción de buenas a primeras, ni me precio en tanto como para estar seguro de haber previsto todo lo que cada cual pueda juzgar dificultoso, expondré primeramente en estas meditaciones aquellos mismos pensamientos en cuya virtud me parece haber alcanzado un conocimiento cierto y evidente de la verdad, por si de ese modo pudiera acaso persuadir a los demás con las mismas razones que a mí me han persuadido. Después, responderé a las objeciones que me han hecho personas sobresalientes por su ingenio y doctrina, a quien yo había enviado estas meditaciones, para que las examinasen, antes de darlas a las prensas; pues me han objetado cosas tan abundantes y diversas, que me atrevo a confiar en que no será fácil que alguien me pueda proponer otras de alguna importancia que no hayan sido ya tratadas.

Por ello ruego encarecidamente a los lectores que no formen ningún juicio de estas meditaciones, hasta no haber leído con atención todas esas objeciones y las correspondientes respuestas.

RESUMEN
DE LAS SEIS MEDITACIONES SIGUIENTES *

EN la primera, propongo las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas, y en particular de las cosas materiales, al menos mientras no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hemos tenido hasta el presente. Y, aunque la utilidad de una duda tan general no sea patente al principio, es, sin embargo, muy grande, por cuanto nos libera de toda suerte de prejuicios, y nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar a nuestro espíritu a separarse de los sentidos, y, en definitiva, por cuanto hace que ya no podamos tener duda alguna respecto de aquello que más adelante descubramos como verdadero.

En la segunda, el espíritu, que, usando de su propia libertad, supone que ninguna cosa de cuya existencia tenga la más mínima duda existe, reconoce ser absolutamente imposible que él mismo, sin embargo, no exista. Lo cual es también de gran utilidad, ya que de ese modo distingue fácilmente aquello que le pertenece a él, es decir, a la naturaleza intelectual, de aquello que pertenece al cuerpo. Mas como puede ocurrir que algunos esperen de mí, en ese lugar, razones para probar la inmortalidad del alma, creo mi deber advertirles que, habiendo procurado no escribir en este tratado nada que no estuviese sujeto a muy exacta demostración, me he visto obligado a seguir un orden semejante al de los geómetras, a saber: dejar sentadas de antemano todas las cosas de las que depende la proposición que se busca, antes de obtener conclusión alguna.

* Omitimos el prólogo *Del librero al lector,* que sólo figura en la ed. francesa (pp. 1-3), pues no es claro que sea de Descartes (cf. Alquié, ob cit., II, p. 394, *nota* 1) y nada de interés contiene. *(N. del T.)*

Ahora bien, de esas cosas, la primera y principal que se requiere en orden al conocimiento de la inmortalidad del alma es formar de ella un concepto claro y neto, y enteramente distinto de todas las concepciones que podamos tener del cuerpo; eso es lo que he hecho en este lugar. Se requiere, además, saber que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas tal y como las concebimos: lo que no ha podido probarse hasta llegar a la cuarta meditación. Hay que tener, además, una concepción distinta acerca de la naturaleza corpórea, cuya concepción se forma, en parte, en esa segunda meditación, y, en parte, en la quinta y la sexta. Y, por último, debe concluirse de todo ello que las cosas que concebimos clara y distintamente como substancias diferentes —así el espíritu y el cuerpo— son en efecto substancias diversas y realmente distintas entre sí: lo que se concluye en la sexta meditación. Y lo mismo se confirma en esta segunda, en virtud de que no concebimos cuerpo alguno que no sea divisible, en tanto que el espíritu, o el alma del hombre, no puede concebirse más que como indivisible; pues, en efecto, no podemos formar el concepto de la mitad de un alma, como hacemos con un cuerpo, por pequeño que sea; de manera que no sólo reconocemos que sus naturalezas son diversas, sino en cierto modo contrarias. Ahora bien, debe saberse que yo no he intentado decir en este tratado más cosas acerca de ese tema, tanto porque con lo dicho basta para mostrar con suficiente claridad que de la corrupción del cuerpo no se sigue la muerte del alma, dando así a los hombres la esperanza[1] en otra vida tras la muerte, como también porque las premisas a partir de las cuales puede concluirse la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la física: en primer lugar, para saber que absolutamente todas las substancias —es decir, las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios— son incorruptibles por naturaleza y nunca pueden dejar de ser, salvo que Dios, negándoles su ordinario concurso, las reduzca a la nada; y en segundo lugar, para advertir que el cuerpo, tomado en general, es una substancia, y por ello tampoco perece, pero el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos *, está formado y compuesto por cierta configuración de miembros y otros accidentes semejantes, mientras que el alma humana no está compuesta así de accidentes, sino que es una substancia pura. Pues aunque todos sus accidentes cambien

* G. Morente traduce (p. 90): «*puesto que* es diferente de los otros cuerpos», lo que, en nuestra opinión, altera el sentido. Latín: *quatenus;* francés: *en tant que. (N. del T.)*

(como cuando concibe ciertas cosas, quiere otras, siente otras, etc.) sigue siendo, no obstante, la misma alma, mientras que el cuerpo humano ya no es el mismo, por el solo hecho de cambiar la figura de algunas de sus partes; de donde se sigue que el cuerpo humano puede fácilmente perecer, pero el espíritu o alma del hombre (no distingo entre ambos) (1) es por naturaleza inmortal.

En la tercera meditación, me parece haber explicado bastante por lo extenso el principal argumento del que me sirvo para probar la existencia de Dios. De todas maneras, y no habiendo yo querido en ese lugar usar de comparación alguna tomada de las cosas corpóreas (a fin de que el espíritu del lector se abstrajera más fácilmente de los sentidos), puede ser que hayan quedado oscuras muchas cosas, que, según espero, se aclararán del todo en las respuestas que he dado a las objeciones que me han sido hechas. Así, por ejemplo, es bastante difícil entender cómo la idea de un ser soberanamente perfecto, la cual está en nosotros, contiene tanta realidad objetiva (es decir, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección) (2), que debe venir necesariamente de una causa soberanamente perfecta. Pero lo he aclarado en las respuestas, por medio de la comparación con una máquina muy perfecta, cuya idea se halle en el espíritu de algún artífice; pues, así como el artificio objetivo de esa idea debe tener alguna causa —a saber, la ciencia del artífice, o la de otro de quien la haya aprendido—, de igual modo es imposible que la idea de Dios que está en nosotros no tenga a Dios mismo por causa.

En la cuarta, queda probado que todas las cosas que conocemos muy clara y distintamente son verdaderas, y a la vez se explica en qué consiste la naturaleza del error o falsedad, lo que debe saberse necesariamente, tanto para confirmar las verdades precedentes como para mejor entender las que siguen. Pero debe notarse, sin embargo, que en modo alguno trato en ese lugar del pecado, es decir, del error que se comete en la persecución del bien y el mal, sino sólo del que acontece al juzgar y discernir lo verdadero de lo falso, y que no me propongo hablar de las cosas concernientes a la fe o a la conducta en la vida, sino sólo de aquellas que tocan las verdades especulativas, conocidas con el solo auxilio de la luz natural.

En la quinta, además de explicarse la naturaleza corpórea en general, vuelve a demostrarse la existencia de Dios con nuevas razones, en las que, con todo, acaso se adviertan algunas dificultades, que se resolverán después en las respuestas a las objeciones que me han dirigido;

también en ella se muestra cómo es verdad que la certeza misma de las demostraciones geométricas depende del conocimiento de Dios.

Por último, en la sexta, distingo el acto del entendimiento del de la imaginación, describiendo las señales de esa distinción. Muestro que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, estando, sin embargo, tan estrechamente unida a él, que junto con él forma como una sola cosa. Se exponen todos los errores que proceden de los sentidos, con los medios para evitarlos. Y, por último, traigo a colación todas las razones de las que puede concluirse la existencia de las cosas materiales: no porque las juzgue muy útiles para probar lo que prueban —a saber: que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejantes, jamás puestas en duda por ningún hombre sensato—, sino porque, considerándolas de cerca, echamos de ver que no son tan firmes y evidentes como las que nos guían al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de manera que estas últimas son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en conocimiento del espíritu humano. Y esto es todo cuanto me he propuesto probar en estas seis meditaciones, por lo que omito aquí muchas otras cuestiones, de las que también he hablado, ocasionalmente, en este tratado.

MEDITACION PRIMERA

De las cosas que pueden ponerse en duda

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar.

Así, pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas [2], me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas.

Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez.

Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros, o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo.

Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales —a saber:

ojos, cabeza, manos, cuerpo entero— no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos.

Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes— es preciso confesar, de todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo [3].

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna [4].

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya

querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que ésas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de El que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda[5].

Habrá personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo —ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya a una enlazada secuencia de las cosas— será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe. A tales razonamientos nada en absoluto tengo que oponer, sino que me constriñen a confesar que, de todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora, y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente meditados; de tal suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos, y no concederles más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias.

Pero no basta con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas —como acabo de mostrar—, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas. Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo

equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Pues estoy seguro de que, entretanto, no puede haber peligro ni error en ese modo de proceder, y de que nunca será demasiada mi presente desconfianza, puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer [6].

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme [7]. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigilias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz * para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover.

* En G. Morente (p. 97), hay errata de «vez» por «luz». *(N. del T.)*

MEDITACION SEGUNDA

De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo

Mi meditación de ayer ha llenado mi espíritu de tantas dudas, que ya no está en mi mano olvidarlas. Y, sin embargo, no veo en qué manera podré resolverlas; y, como si de repente hubiera caído en aguas muy profundas, tan turbado me hallo que ni puedo apoyar mis pies en el fondo ni nadar para sostenerme en la superficie. Haré un esfuerzo, pese a todo, y tomaré de nuevo la misma vía que ayer, alejándome de todo aquello en que pueda imaginar la más mínima duda, del mismo modo que si supiera que es completamente falso; y seguiré siempre por ese camino, hasta haber encontrado algo cierto, o al menos, si otra cosa no puedo, hasta saber de cierto que nada cierto hay en el mundo *.

Arquímedes, para trasladar la tierra de lugar, sólo pedía un punto de apoyo firme e inmóvil; así yo también tendré derecho a concebir grandes esperanzas, si por ventura hallo tan sólo una cosa que sea cierta e indubitable.

Así, pues, supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos; creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto solo: que nada cierto hay en el mundo.

---

* Mantenemos el juego reiterativo de palabras del autor, patente sobre todo en la edición latina: «pergamque porro donec aliquid *certi,* vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro *certo,* nihil esse *certi,* cognoscam». *(N. del T.)*

Pero ¿qué sé yo si no habrá otra cosa, distinta de las que acabo de reputar inciertas, y que sea absolutamente indudable? ¿No habrá un Dios, o algún otro poder, que me ponga en el espíritu estos pensamientos? Ello no es necesario: tal vez soy capaz de producirlos por mí mismo. Y yo mismo, al menos, ¿no soy algo? Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? * Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy [8]. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo,* es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

Ahora bien: ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy (3); de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa conmigo, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo ser más cierto y evidente que todos los que he tenido antes.

Por ello, examinaré de nuevo lo que yo creía ser, antes de incidir en estos pensamientos, y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que puede combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede nada más que lo enteramente indudable. Así, pues, ¿qué es lo que antes yo creía ser? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre? ¿Diré, acaso, que un animal racional? No por cierto: pues habría luego que averiguar qué es animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas, y no quisiera malgastar en tales sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan. Entonces, me detendré aquí a considerar más bien los pensamientos que antes nacían espontáneos en mi espíritu, inspirados por mi sola naturale-

* Advertimos desde ahora que habrá siempre dificultades para traducir, ya «ser», ya «existir», pues el latín juega con *esse* de un modo que el castellano no puede hacer. *(N. del T.)*

za, cuando me aplicaba a considerar mi ser. Me fijaba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos, y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver, a la que designaba con el nombre de cuerpo. Tras eso, reparaba en que me nutría, y andaba, y sentía, y pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me paraba a pensar en qué era ese alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras. En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía yo que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba al ver que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos.

Pues bien, ¿qué soy yo, ahora que supongo haber alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas e industria en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de referir a la naturaleza corpórea? Me paro a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a esas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en recontarlas. Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir: pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí[9]. *Yo soy, yo existo;* eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más

que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada. Y, sin modificar ese supuesto, hallo que no dejo de estar cierto de que soy algo.

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo ser, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco: ya sé que soy, y eso sabido, busco saber qué soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida, ni por consiguiente, y con mayor razón, de ninguna de las que son fingidas e inventadas por la imaginación. E incluso esos términos de «fingir» e «imaginar» me advierten de mi error: pues en efecto yo haría algo ficticio, si imaginase ser alguna cosa, pues «imaginar» no es sino contemplar la figura o «imagen» de una cosa corpórea. Ahora bien: ya sé de cierto que soy y que, a la vez, puede ocurrir que todas esas imágenes y, en general, todas las cosas referidas a la naturaleza del cuerpo, no sean más que sueños y quimeras. Y, en consecuencia, veo claramente que decir «excitaré mi imaginación para saber más distintamente qué soy» es tan poco razonable como decir «ahora estoy despierto, y percibo algo real y verdadero, pero como no lo percibo aún con bastante claridad, voy a dormirme adrede para que mis sueños me lo representen con mayor verdad y evidencia». Así, pues, sé con certeza que nada de lo que puedo comprender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza.

¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza. ¿Y por qué no habría de pertenecerle? ¿Acaso no soy yo el mismo que duda casi

de todo, que entiende, sin embargo, ciertas cosas, que afirma ser ésas solas las verdaderas, que niega todas las demás, que quiere conocer otras, que no quiere ser engañado *, que imagina muchas cosas —aun contra su voluntad— y que siente también otras muchas, por mediación de los órganos de su cuerpo? ¿Hay algo de esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy, que existo, aun en el caso de que estuviera siempre dormido, y de que quien me ha dado el ser[10] empleara todas sus fuerzas en burlarme? ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de mí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir aquí nada para explicarlo. Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar: pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente; es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar». Por donde empiezo a conocer qué soy, con algo más de claridad y distinción que antes.

Sin embargo, no puedo dejar de creer que las cosas corpóreas, cuyas imágenes forma mi pensamiento y que los sentidos examinan, son mejor conocidas que esa otra parte, no sé bien cuál, de mí mismo que no es objeto de la imaginación: aunque desde luego es raro que yo conozca más clara y fácilmente cosas que advierto dudosas y alejadas de mí, que otras verdaderas, ciertas y pertenecientes a mi propia naturaleza. Mas ya veo qué ocurre: mi espíritu se complace en extraviarse, y aun no puede mantenerse en los justos límites de la verdad. Soltémosle, pues, la rienda una vez más, a fin de poder luego, tirando de ella suave y oportunamente, contenerlo y guiarlo con más facilidad.

Empecemos por considerar las cosas que, comúnmente, creemos comprender con mayor distinción, a saber: los cuerpos que tocamos y vemos. No me refiero a los

* En G. Morente (p. 101), hay errata: «que quiere ser engañado», en lugar de «que *no* quiere...» *(N. del T.)*

cuerpos en general, pues tales nociones generales suelen ser un tanto confusas, sino a un cuerpo particular. Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo del olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable, y, si lo golpeáis, producirá un sonido. En fin, se encuentran en él todas las cosas que permiten conocer distintamente un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, es acercado al fuego. Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno. Tras cambios tales, ¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará. Pero entonces ¿qué es lo que conocíamos con tanta distinción en aquel pedazo de cera? Ciertamente, no puede ser nada de lo que alcanzábamos por medio de los sentidos, puesto que han cambiado todas las cosas que percibíamos por el gusto, el olfato, la vista, el tacto o el oído; y, sin embargo, sigue siendo la misma cera. Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas. Ahora bien, al concebirla precisamente así, ¿qué es lo que imagino? Fijémonos bien, y, apartando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos qué resta. Ciertamente, nada más que algo extenso, flexible y cambiante. Ahora bien, ¿qué quiere decir flexible y cambiante? ¿No será que imagino que esa cera, de una figura redonda puede pasar a otra cuadrada, y de ésa a otra triangular? No: no es eso, puesto que la concibo capaz de sufrir una infinidad de cambios semejantes, y esa infinitud no podría ser recorrida por mi imaginación: por consiguiente, esa concepción que tengo de la cera no es obra de la facultad de imaginar.

Y esa extensión, ¿qué es? ¿No será algo igualmente desconocido, pues que aumenta al ir derritiéndose la cera, resulta ser mayor cuando está enteramente fundida, y mucho mayor cuando el calor se incrementa más aún? Y yo no concebiría de un modo claro y conforme a la verdad lo que es la cera, si no pensase que es capaz de experimentar más variaciones según la extensión, de todas las que yo haya podido imaginar. Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación.

y sí sólo por medio del entendimiento: me refiero a ese trozo de cera en particular, pues, en cuanto a la cera en general, ello resulta aún más evidente. Pues bien, ¿qué es esa cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos, o la acción por cuyo medio la percibimos (4), no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora, según atienda menos o más a las cosas que están en ella y de las que consta [11].

No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, supuesto que mi espíritu es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros decimos que *vemos* la misma cera, si está presente, y no que *pensamos* que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura: lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes [12]. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.

Pero un hombre que intenta conocer mejor que el vulgo, debe avergonzarse de hallar motivos de duda en las maneras de hablar propias del vulgo. Por eso, prefiero seguir adelante y considerar si, cuando yo percibía al principio la cera y creía conocerla mediante los sentidos externos, o al menos mediante el sentido común —según lo llaman—, es decir, por medio de la potencia imaginativa, la concebía con mayor evidencia y perfección que ahora, tras haber examinado con mayor exactitud lo que ella es, y en qué manera puede ser conocida. Pero sería ridículo dudar siquiera de ello, pues ¿qué había de distinto y evidente en aquella percepción primera, que cualquier animal no pudiera percibir? En cambio, cuando hago distinción entre la cera y sus formas externas, y, como si la hubiese despojado de sus vestiduras, la considero desnuda, entonces, aunque aún pueda

haber algún error en mi juicio, es cierto que una tal concepción no puede darse sino en un espíritu humano.

Y, en fin, ¿qué diré de ese espíritu, es decir, de mí mismo, puesto que hasta ahora nada, sino espíritu, reconozco en mí? Yo, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este trozo de cera, ¿acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con más verdad y certeza, sino con mayores distinción y claridad? Pues si juzgo que existe la cera porque la veo, con mucha más evidencia se sigue, del hecho de verla, que existo yo mismo. En efecto: pudiera ser que lo que yo veo no fuese cera, o que ni tan siquiera tenga yo ojos para ver cosa alguna; pero lo que no puede ser es que, cuando veo o pienso que veo (no hago distinción entre ambas cosas), ese yo, que tal piensa, no sea nada. Igualmente, si por tocar la cera juzgo que existe, se seguirá lo mismo, a saber, que existo yo; y si lo juzgo porque me persuade de ello mi imaginación, o por cualquier otra causa, resultará la misma conclusión. Y lo que he notado aquí de la cera es lícito aplicarlo a todas las demás cosas que están fuera de mí.

Pues bien, si el conocimiento de la cera parece ser más claro y distinto después de llegar a él, no sólo por la vista o el tacto, sino por muchas más causas, ¿con cuánta mayor evidencia, distinción y claridad no me conoceré a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer y concebir la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban aún mejor la naturaleza de mi espíritu? Pero es que, además, hay tantas otras cosas en el espíritu mismo, útiles para conocer su naturaleza, que las que, como éstas, dependen del cuerpo, apenas si merecen ser nombradas.

Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado adonde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu. Mas, siendo casi imposible deshacerse con prontitud de una opinión antigua y arraigada, bueno será que me detenga un tanto en este lugar, a fin de que, alargando mi meditación, consiga imprimir más profundamente en mi memoria este nuevo conocimiento.

MEDITACION TERCERA

De Dios; que existe

Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo conmigo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio. Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente, pues, como he observado más arriba, aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí, sin duda. Y con lo poco que acabo de decir, creo haber ennumerado todo lo que sé de cierto, o, al menos, todo lo que he advertido saber hasta aquí.

Consideraré ahora con mayor circunspección si no podré hallar en mí otros conocimientos de los que aún no me haya apercibido. Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría a asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente.

Sin embargo, he admitido antes de ahora, como cosas muy ciertas y manifiestas, muchas que más tarde he reconocido ser dudosas e inciertas. ¿Cuáles eran? La tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de los sentidos. Ahora bien: ¿qué es lo que conce-

bía en ellas como claro y distinto? Nada más, en verdad, sino que las ideas o pensamientos de esas cosas se presentaban a mi espíritu. Y aun ahora no niego que esas ideas estén en mí. Pero había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas, de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos, si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera.

Pero cuando consideraba algo muy sencillo y fácil, tocante a la aritmética y la geometría, como, por ejemplo, que dos más tres son cinco, o cosas semejantes, ¿no las concebía con claridad suficiente para asegurar que eran verdaderas? Y si más tarde he pensado que cosas tales podían ponerse en duda, no ha sido por otra razón sino ocurrírseme que acaso Dios hubiera podido darme una naturaleza tal, que yo me engañase hasta en las cosas que me parecen más manifiestas. Pues bien, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia de Dios [13], me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engáñeme quien pueda, que lo que nunca podrá será hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes [14], que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo.

Ciertamente, supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las que prueban que hay un Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos [15]. Mas a fin de poder suprimirlos del todo, debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión, y, si resulta haberlo, debo también examinar si puede ser engañador; pues, sin conocer esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna. Y para tener ocasión de averiguar todo eso sin alterar el orden de meditación que me he propuesto, que es pasar por grados de las nociones que encuentre primero en mi espíritu a las que pueda hallar

después, tengo que dividir aquí todos mis pensamientos en ciertos géneros, y considerar en cuáles de estos géneros hay, propiamente, verdad o error.

De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de «idea» [16]: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios.

Pues bien, por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; pues imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino la una como la otra.

No es tampoco de temer que pueda hallarse falsedad en las afecciones o voluntades; pues aunque yo pueda desear cosas malas, o que nunca hayan existido, no es menos cierto por ello que yo las deseo.

Por tanto, sólo en los juicios debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.

Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de fuera, y otras hechas e inventadas por mí mismo [17]. Pues tener la facultad de concebir lo que es en general una cosa, o una verdad, o un pensamiento, me parece proceder únicamente de mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, he juzgado hasta el presente que esos sentimientos procedían de ciertas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras quimeras de ese género, son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero también podría persuadirme de que todas las ideas son del género de las que llamo extrañas y venidas de fuera, o de que han nacido todas conmigo, o de que todas han sido hechas por mí, pues aun no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente debo hacer, en este lugar, es considerar, respecto de aquellas que me parecen proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, qué razones me fuerzan a creerlas semejantes a esos objetos.

La primera de esas razones es que parece enseñármelo la naturaleza; y la segunda, que experimento en mí mismo que tales ideas no dependen de mi voluntad, pues a menudo se me presentan a pesar mío, como ahora, quiéralo o no, siento calor, y por esta causa estoy persuadido de que este sentimiento o idea del calor es producido en mí por algo diferente de mí, a saber, por el calor del fuego junto al cual me hallo sentado. Y nada veo que me parezca más razonable que juzgar que esa cosa extraña me envía e imprime en mí su semejanza, más bien que otra cosa cualquiera *.

Ahora tengo que ver si esas razones son lo bastante fuertes y convincentes. Cuando digo que me parece que la naturaleza me lo enseña, por la palabra «naturaleza» entiendo sólo cierta inclinación que me lleva a creerlo, y no una luz natural que me haga conocer que es verdadero [18]. Ahora bien, se trata de dos cosas muy distintas entre sí; pues no podría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver como verdadero; por ejemplo, cuando antes me enseñaba que del hecho de dudar yo, podía concluir mi existencia. Porque, además, no tengo ninguna otra facultad o potencia para distinguir lo verdadero de lo falso, que pueda enseñarme que no es verdadero lo que la luz natural me muestra como tal, y en la que pueda fiar como fío en la luz natural. Mas por lo que toca a esas inclinaciones que también me parecen naturales, he notado a menudo que, cuando se trataba de elegir entre virtudes y vicios, me han conducido al mal tanto como al bien: por ello, no hay razón tampoco para seguirlas cuando se trata de la verdad y la falsedad.

En cuanto a la otra razón —la de que esas ideas deben proceder de fuera, pues no dependen de mi voluntad— tampoco la encuentro convincente. Puesto que, al igual que esas inclinaciones de las que acabo de hablar se hallan en mí, pese a que no siempre concuerden con mi voluntad, podría también ocurrir que haya en mí, sin yo conocerla, alguna facultad o potencia, apta para producir esas ideas sin ayuda de cosa exterior; y, en efecto, me ha parecido siempre hasta ahora que tales ideas se forman en mí, cuando duermo, sin el auxilio de los objetos que

* G. Morente traduce «más bien que otro *efecto* cualquiera» (p. 109), sin aparente justificación. Latín: «Nihilque magis obvium est, quam ut judicem istam rem suam similitudinem *potius quam aliud quid* in me immitere»; francés: «... que de iuger que cette chose étrangere envoye et imprime en moy sa ressemblance *plustost qu'aucune autre chose*». (*N. del T.*)

representan. Y en fin, aun estando yo conforme con que son causadas por esos objetos, de ahí no se sigue necesariamente que deban asemejarse a ellos. Por el contrario, he notado a menudo, en muchos casos, que había gran diferencia entre el objeto y su idea. Así, por ejemplo, en mi espíritu encuentro dos ideas del sol muy diversas: una toma su origen de los sentidos, y debe situarse en el género de las que he dicho vienen de fuera; según ella, el sol me parece pequeño en extremo; la otra proviene de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o bien elaboradas por mí de algún modo: según ella, el sol me parece varias veces mayor que la tierra. Sin duda, esas dos ideas que yo formo del sol no pueden ser, las dos, semejantes al mismo sol; y la razón me impele a creer que la que procede inmediatamente de su apariencia es, precisamente, la que le es más disímil.

Todo ello bien me demuestra que, hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existían cosas fuera de mí, diferentes de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me enviaban sus ideas o imágenes, e imprimían en mí sus semejanzas.

Mas se me ofrece aún otra vía para averiguar si, entre las cosas cuyas ideas tengo en mí, hay algunas que existen fuera de mí. Es a saber: si tales ideas se toman sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas diferencias o desigualdad alguna, y todas parecen proceder de mí de un mismo modo; pero, al considerarlas como imágenes que representan unas una cosa y otras otra, entonces es evidente que son muy distintas unas de otras. En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección (5), que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, inmutable, omnisciente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas.

Ahora bien, es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y

cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma?[19]

Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto. Y esta verdad no es sólo clara y evidente en aquellos efectos dotados de esa realidad que los filósofos llaman actual o formal, sino también en las ideas, donde sólo se considera la realidad que llaman objetiva. Por ejemplo, la piedra que aún no existe no puede empezar a existir ahora si no es producida por algo que tenga en sí formalmente o eminentemente todo lo que entra en la composición de la piedra (es decir, que contenga en sí las mismas cosas, u otras más excelentes, que las que están en la piedra); y el calor no puede ser producido en un sujeto privado de él, si no es por una cosa que sea de un orden, grado o género al menos tan perfecto como lo es el calor; y así las demás cosas. Pero además de eso, la idea del calor o de la piedra no puede estar en mí si no ha sido puesta por alguna causa que contenga en sí al menos tanta realidad como la que concibo en el calor o en la piedra. Pues aunque esa causa no transmita a mi idea nada de su realidad actual o formal, no hay que juzgar por ello que esa causa tenga que ser menos real, sino que debe saberse que, siendo toda idea obra del espíritu, su naturaleza es tal que no exige de suyo ninguna otra realidad formal que la que recibe del pensamiento, del cual es un modo. Pues bien, para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe haberla recibido, sin duda, de alguna causa, en la cual haya tanta realidad formal, por lo menos, cuanta realidad objetiva contiene la idea. Pues si suponemos que en la idea hay algo que no se encuentra en su causa, tendrá que haberlo recibido de la nada; mas, por imperfecto que sea el modo de ser según el cual una cosa está objetivamente o por representación en el entendimiento, mediante su idea, no puede con todo decirse que ese modo de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que esa idea tome su origen de la nada. Tampoco debo suponer que, siendo sólo objetiva la realidad considerada en esas ideas, no sea necesario que la misma realidad esté formalmente en las causas de ellas, ni creer que basta con que esté objetivamente en dichas causas; pues, así como el modo objetivo de ser compete a las ideas por su propia naturaleza, así también el modo formal de ser compete a las causas de esas ideas (o por lo menos, a las primeras y principales) por su propia naturaleza. Y aunque pueda ocurrir que de una idea nazca otra idea, ese proceso no

puede ser infinito, sino que hay que llegar finalmente a una idea primera, cuya causa sea como un arquetipo, en el que esté formal y efectivamente contenida toda la realidad o perfección que en esa idea (6) está sólo de modo objetivo o por representación. De manera que la luz natural me hace saber con certeza que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas, pero que en ningún caso pueden contener nada mayor o más perfecto que éstas.

Y cuanto más larga y atentamente examino todo lo anterior, tanto más clara y distintamente conozco que es verdad. Mas, a la postre, ¿qué conclusión obtendré de todo ello? Esta, a saber: que, si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo [20], y que existe otra cosa, que es causa de esa idea; si, por el contrario, no hallo en mí una idea así, entonces careceré de argumentos que puedan darme certeza de la existencia de algo que no sea yo, pues los he examinado todos con suma diligencia, y hasta ahora no he podido encontrar ningún otro.

Ahora bien: entre mis ideas, además de la que me representa a mí mismo (y que no ofrece aquí dificultad alguna), hay otra que me representa a Dios, y otras a cosas corpóreas e inanimadas, ángeles, animales y otros hombres semejantes a mí mismo. Mas, por lo que atañe a las ideas que me representan otros hombres, o animales, o ángeles, fácilmente concibo que puedan haberse formado por la mezcla y composición de las ideas que tengo de las cosas corpóreas y de Dios, aun cuando fuera de mí no hubiese en el mundo ni hombres, ni animales, ni ángeles. Y, tocante a las ideas de las cosas corpóreas, nada me parece haber en ellas tan excelente que no pueda proceder de mí mismo; pues si las considero más a fondo y las examino como ayer hice con la idea de la cera, advierto en ellas muy pocas cosas que yo conciba clara y distintamente; a saber: la magnitud, o sea, la extensión en longitud, anchura y profundidad; la figura, formada por los límites de esa extensión; la situación que mantienen entre sí los cuerpos diversamente delimitados; el movimiento, o sea, el cambio de tal situación; pueden añadirse la substancia, la duración y el número. En cuanto a las demás cosas, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y otras cualidades perceptibles por el tacto, todas ellas están en mi pen-

samiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas, o falsas y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, ideas de cosas reales, o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir. Pues aunque más arriba haya yo notado que sólo en los juicios puede encontrarse falsedad propiamente dicha, en sentido formal, con todo, puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo. Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y el calor son tan poco claras y distintas, que mediante ellas no puedo discernir si el frío es sólo una privación de calor, o el calor una privación de frío, o bien si ambas son o no cualidades reales; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío es sólo privación de calor, la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá, no sin razón, llamarse falsa, y lo mismo sucederá con ideas semejantes. Y por cierto, no es necesario que atribuya a esas ideas otro autor que yo mismo; pues si son falsas —es decir, si representan cosas que no existen— la luz natural me hace saber que provienen de la nada, es decir, que si están en mí es porque a mi naturaleza —no siendo perfecta— le falta algo; y si son verdaderas, como de todas maneras tales ideas me ofrecen tan poca realidad que ni llego a discernir con claridad la cosa representada del no ser, no veo por qué no podría haberlas producido yo mismo.

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece he podido obtener de la idea que tengo de mí mismo: así las de substancia, duración, número y otras semejantes. Pues, cuando pienso que la piedra es una substancia, o sea, una cosa capaz de existir por sí, dado que yo soy una substancia, y aunque sé muy bien que soy una cosa pensante y no extensa (habiendo así entre ambos conceptos muy gran diferencia), las dos ideas parecen concordar en que representan substancias. Asimismo, cuando pienso que existo ahora, y me acuerdo además de haber existido antes, y concibo varios pensamientos cuyo número conozco, entonces adquiero las ideas de duración y número, las cuales puedo luego transferir a cualesquiera otras cosas.

Por lo que se refiere a las otras cualidades de que se componen las ideas de las cosas corpóreas —a saber: la extensión, la figura, la situación y el movimiento—, cierto es que no están formalmente en mí, pues no soy más que una cosa que piensa; pero como son sólo ciertos modos

de la substancia (a manera de vestidos con que se nos aparece la substancia corpórea) (7), y yo mismo soy una substancia parece que pueden estar contenidas en mí eminentemente.

Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que debe considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por «Dios» entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.

Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la oscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza? [21]

Y no puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada (es decir, que acaso esté en mí por faltarme a mí algo, según dije antes de las ideas de calor y frío, y de otras semejantes); al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad.

Digo que la idea de ese ser sumamente perfecto e infinito es absolutamente verdadera; pues, aunque acaso pudiera fingirse que un ser así no existe, con todo, no puede fingirse que su idea no me representa nada real, como dije antes de la idea de frío.

Esa idea es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y esto no deja de ser cierto, aunque yo

no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas [22].

Mas podría suceder que yo fuese algo más de lo que pienso, y que todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios estén en mí, de algún modo, en potencia, si bien todavía no manifestadas en acto. Y en efecto, estoy experimentando que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y nada veo que pueda impedir que aumente más y más hasta el infinito, y, así acrecentado y perfeccionado, tampoco veo nada que me impida adquirir por su medio todas las demás perfecciones de la naturaleza divina; y, en fin, parece asimismo que, si tengo el poder de adquirir esas perfecciones, tendría también el de producir sus ideas. Sin embargo, pensándolo mejor, reconozco que eso no puede ser. En primer lugar, porque aunque fuera cierto que mi conocimiento aumentase por grados sin cesar, y que hubiese en mi naturaleza muchas cosas en potencia que aún no estuviesen en acto, nada de eso, sin embargo, atañe ni aun se aproxima a la idea que tengo de la divinidad, en cuya idea nada hay en potencia, sino que todo está en acto. Y hasta ese mismo aumento sucesivo y por grados argüiría sin duda imperfección en mi conocimiento [23]. Más aún: aunque mi conocimiento aumentase más y más, con todo no dejo de conocer que nunca podría ser infinito en acto, pues jamás llegará a tan alto grado, que no sea capaz de incremento alguno. En cambio, a Dios lo concibo infinito en acto, y en tal grado que nada puede añadirse a su perfección. Y, por último, me doy cuenta de que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser que existe sólo en potencia —la cual, hablando con propiedad, no es nada—, sino sólo por un ser en acto, o sea, formal.

Ciertamente, nada veo en todo cuanto acabo de decir que no sea facilísimo de conocer, en virtud de la luz natural, a todos los que quieran pensar en ello con cuidado. Pero cuando mi atención se afloja, oscurecido mi espíritu y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles, olvida fácilmente la razón por la cual la idea que tengo de

un ser más perfecto que yo debe haber sido puesta necesariamente en mí por un ser que, efectivamente, sea más perfecto.

Por ello pasaré adelante, y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir, en el caso de que no hubiera Dios [24]. Y pregunto: ¿de quién habría recibido mi existencia? Pudiera ser que de mí mismo, o bien de mis padres, o bien de otras causas que, en todo caso, serían menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto que El, y ni siquiera igual a El.

Ahora bien: si yo fuese independiente de cualquier otro (8), si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios [25].

Y no tengo por qué juzgar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo; al contrario, es sin duda mucho más difícil que yo —esto es, una cosa o sustancia pensante— haya salido de la nada, de lo que sería la adquisición, por mi parte, de muchos conocimientos que ignoro, y que al cabo no son sino accidentes de esa substancia. Y si me hubiera dado a mí mismo lo más difícil, es decir, mi existencia, no me hubiera privado de lo más fácil, a saber: de muchos conocimientos de que mi naturaleza no se halla provista; no me habría privado, en fin, de nada de lo que está contenido en la idea que tengo de Dios [26], puesto que ninguna otra cosa me parece de más difícil adquisición; y si hubiera alguna más difícil, sin duda me lo parecería (suponiendo que hubiera recibido de mí mismo las demás cosas que poseo), pues sentiría que allí terminaba mi poder.

Y no puedo hurtarme a la fuerza de un tal razonamiento, mediante la suposición de que he sido siempre tal cual soy ahora, como si de ello se siguiese que no tengo por qué buscarle autor alguno a mi existencia. Pues el tiempo todo de mi vida puede dividirse en innumerables partes, sin que ninguna de ellas dependa en modo alguno de las demás; y así, de haber yo existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este mismo momento alguna causa me produzca y —por decirlo así— me cree de nuevo, es decir, me conserve.

En efecto, a todo el que considere atentamente la naturaleza del tiempo, resulta clarísimo que una substancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese.

De suerte que la luz natural nos hace ver con claridad que conservación y creación difieren sólo respecto de nuestra manera de pensar, pero no realmente. Así, pues, sólo hace falta aquí que me consulte a mí mismo, para saber si poseo algún poder en cuya virtud yo, que existo ahora, exista también dentro de un instante; ya que, no siendo yo más que una cosa que piensa (o, al menos, no tratándose aquí, hasta ahora, más que de ese aspecto de mí mismo), si un tal poder residiera en mí, yo debería por lo menos pensarlo y ser consciente de él; pues bien, no es así, y de este modo sé con evidencia que dependo de algún ser diferente de mí.

Quizá pudiera ocurrir que ese ser del que dependo no sea Dios, y que yo haya sido producido, o bien por mis padres, o bien por alguna otra causa menos perfecta que Dios. Pero ello no puede ser, pues, como ya he dicho antes, es del todo evidente que en la causa debe haber por lo menos tanta realidad como en el efecto. Y entonces, puesto que soy una cosa que piensa, y que tengo en mí una idea de Dios, sea cualquiera la causa que se le atribuya a mi naturaleza, deberá ser en cualquier caso, asimismo, una cosa que piensa, y poseer en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza divina[27]. Luego puede indagarse si esa causa toma su origen y existencia de sí misma, o de alguna otra cosa. Si la toma de sí misma, se sigue, por las razones antedichas, que ella misma ha de ser Dios, pues teniendo el poder de existir por sí, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas concibe, es decir, todas las que yo concibo como dadas en Dios. Y si toma su existencia de alguna otra causa distinta de ellas, nos preguntaremos de nuevo, y por igual razón, si esta segunda causa existe por sí o por otra cosa, hasta que de grado en grado lleguemos por último a una causa que resultará ser Dios. Y es muy claro que aquí no puede procederse al infinito, pues no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva.

Tampoco puede fingirse aquí que acaso varias causas hayan concurrido juntas a mi producción, y que de una de ellas haya recibido yo la idea de una de las perfecciones que atribuyo a Dios, y de otra la idea de otra, de manera que todas esas perfecciones se hallan, sin duda, en algún lugar del universo, pero no juntas y reunidas en una sola que sea Dios. Pues, muy al contrario, la unidad, simplicidad o inseparabilidad de todas las cosas que están en Dios, es una de las principales perfecciones que en El concibo; y, sin

duda, la idea de tal unidad y reunión de todas las perfecciones en Dios no ha podido ser puesta en mí por causa alguna, de quien no haya yo recibido también las ideas de todas las demás perfecciones. Pues ella no puede habérmelas hecho comprender como juntas e inseparables, si no hubiera procedido de suerte que yo supiese cuáles eran, y en cierto modo las conociese.

Por lo que atañe, en fin, a mis padres, de quienes parece que tomo mi origen, aunque sea cierto todo lo que haya podido creer acerca de ellos, eso no quiere decir que sean ellos los que me conserven, ni que me hayan hecho y producido en cuanto que soy una cosa que piensa, puesto que sólo han afectado de algún modo a la materia, dentro de la cual pienso estar encerrado yo, es decir, mi espíritu, al que identifico ahora conmigo mismo. Por tanto, no puede haber dificultades en este punto, sino que debe concluirse necesariamente que, puesto que existo, y puesto que hay en mí la idea de un ser sumamente perfecto (esto es, de Dios), la existencia de Dios está demostrada con toda evidencia.

Sólo me queda por examinar de qué modo he adquirido esa idea. Pues no la he recibido de los sentidos, y nunca se me ha presentado inesperadamente, como las ideas de las cosas sensibles, cuando tales cosas se presentan, o parecen hacerlo, a los órganos de mis sentidos. Tampoco es puro efecto o ficción de mi espíritu, pues no está en mi poder aumentarla o disminuirla en cosa alguna. Y, por consiguiente, no queda sino decir que, al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo, a partir del momento mismo en que yo he sido creado.

Y nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como el sello del artífice, impreso en su obra; y tampoco es necesario que ese sello sea algo distinto de la obra misma. Sino que, por sólo haberme creado, es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo a Dios mediante la misma facultad por la que me concibo a mí mismo [28]; es decir, que cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas esas cosas grandes a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí (9); y las posee no de manera indefinida y sólo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios. Y toda la fuerza del argu-

mento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente; ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí, es decir, que posee todas esas altas perfecciones, de las que nuestro espíritu puede alcanzar alguna noción, aunque no las comprenda por entero, y que no tiene ningún defecto ni nada que sea señal de imperfección. Por lo que es evidente que no puede ser engañador, puesto que la luz natural nos enseña que el engaño depende de algún defecto[29].

Pero antes de examinar esto con más cuidado, y de pasar a la consideración de las demás verdades que pueden colegirse de ello, me parece oportuno detenerme algún tiempo a contemplar este Dios perfectísimo, apreciar debidamente sus maravillosos atributos, considerar, admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz, en la medida, al menos, que me lo permita la fuerza de mi espíritu. Pues, enseñándonos la fe que la suprema felicidad de la otra vida no consiste sino en esa contemplación de la majestad divina, experimentamos ya que una meditación como la presente, aunque incomparablemente menos perfecta, nos hace gozar del mayor contento que es posible en esta vida.

MEDITACION CUARTA

De lo verdadero y de lo falso

Tanto me he acostumbrado estos días a separar mi espíritu de los sentidos, y tan exactamente he advertido que es muy poco lo que sabemos con certeza acerca de las cosas corpóreas, así como que sabemos mucho más del espíritu humano, y más aún de Dios, que ahora ya no tendré dificultad en apartar mi pensamiento de la consideración de las cosas sensibles o imaginables, para llevarlo a las que, desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles.

Y, sin duda, la idea que tengo del espíritu humano, según la cual éste es una cosa pensante, y no una extensa con longitud, anchura, ni profundidad, ni participa de nada de lo que pertenece al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de una cosa corpórea. Y se presenta a mi espíritu con tanta claridad la idea de un ser completo e independiente (es decir, Dios) al considerar que dudo, o sea, que soy incompleto y dependiente, e igualmente con tanta evidencia concluyo la existencia de Dios y la completa dependencia en que la mía está respecto de El, partiendo de que aquella idea está en mí, o bien de que yo, poseedor de dicha idea, existo, que no creo que el espíritu humano pueda conocer mejor ninguna otra cosa. Y me parece ya que descubro un camino que nos conducirá, desde esta contemplación del Dios verdadero (en quien están encerrados todos los tesoros de la ciencia y la sabiduría) al conocimiento de las restantes cosas del universo.

Pues, en primer lugar, reconozco que es imposible que Dios me engañe nunca, puesto que en todo fraude y engaño hay una especie de imperfección. Y aunque parezca que tener el poder de engañar es señal de sutileza o potencia, sin embargo, pretender engañar es indicio cierto de

debilidad o malicia, y, por tanto, es algo que no puede darse en Dios [30].

Además, experimento en mí cierta potencia para juzgar, que sin duda he recibido de Dios, como todo lo demás que poseo; y supuesto que Dios no quiere engañarme, es cierto entonces que no me la ha dado para que yerre, si uso bien de ella. Y ninguna duda quedaría sobre esto, si no fuera que parece dar pie a la consecuencia de que no puedo equivocarme nunca; pues, en efecto, si todo lo que tengo lo recibo de Dios, y si El no me ha dado la facultad de errar, parece que nunca debo engañarme. Y en verdad, cuando no pienso más que en Dios, no descubro en mí causa alguna de error o falsedad; mas volviendo luego sobre mí, la experiencia me enseña que estoy sujeto a infinidad de errores; y, al buscar la causa de ellos, noto que no se presenta sólo a mi espíritu una real y positiva idea de Dios, o sea, de un ser sumamente perfecto, sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, o sea, de lo que está infinitamente alejado de toda perfección; y advierto que soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, colocado de tal suerte entre el supremo ser y el no ser que, en cuanto el supremo ser me ha creado, nada hallo en mí que pueda llevarme a error, pero, si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada o el no ser —es decir, en cuanto que yo no soy el ser supremo—, me veo expuesto a muchísimos defectos, y así no es de extrañar que yerre.

De ese modo, entiendo que el error, en cuanto tal, no es nada real que dependa de Dios, sino sólo una privación o defecto, y, por tanto, que no me hace falta para errar un poder que Dios me haya dado especialmente, sino que yerro porque el poder que Dios me ha dado para discernir la verdad no es en mí infinito.

Sin embargo, esto no me satisface del todo; pues el error no es una pura negación, o sea, no es la simple privación o carencia de una perfección que no me compete, sino la falta de un conocimiento que de algún modo yo debería poseer. Y, considerando la naturaleza de Dios, no me parece posible que me haya dado alguna facultad que sea imperfecta en su género, es decir, que carezca de alguna perfección que le sea propia; pues si es cierto que, cuanto más experto es el artífice, más perfectas y cumplidas son las obras que salen de sus manos, ¿qué ser podremos imaginar, producido por ese supremo creador de todas las cosas, que no sea perfecto y acabado en todas sus partes? Y, además, no hay duda de que Dios pudo crearme de tal modo que

yo no me equivocase nunca: ¿tendré que concluir que es mejor para mí errar que no errar? [31]

Sopesando esto mejor, se me ocurre, primero, que no debo extrañarme si no entiendo por qué hace Dios ciertas cosas, ni debo dudar de su existencia por tener experiencia de muchas sin comprender por qué ni cómo las ha producido Dios. Pues, sabiendo bien que mi naturaleza es débil y limitada en extremo, y que, por el contrario, la de Dios es inmensa, incomprensible e infinita, nada me cuesta reconocer que Dios puede hacer infinidad de cosas cuyas causas sobrepasan el alcance de mi espíritu. Y basta esta razón sola para persuadirme de, que todas esas causas, que suelen postularse en virtud de los fines, de nada valen en el dominio de las cosas físicas; pues no me parece que se pueda, sin temeridad, investigar los impenetrables fines de Dios [32].

Se me ocurre asimismo que, cuando se indaga si las obras de Dios son perfectas, no debe considerarse una sola criatura por separado, sino el conjunto de todas ellas; pues una cosa que no sin razón podría parecer muy imperfecta, si estuviera aislada en el mundo, resulta ser muy perfecta cuando se la considera como una parte del universo. Y aunque yo no he conocido con certeza, desde que me propuse dudar de todo, más que mi existencia y la de Dios, sin embargo, como también he reconocido el infinito poder de Dios, me sería imposible negar que ha producido muchas otras cosas —o que ha podido, al menos, producirlas—, de tal manera que yo exista y esté situado en el mundo como una parte de la totalidad de los seres [33].

Tras esto, viniendo a mí propio e indagando cuáles son mis errores (que por sí solos ya arguyen imperfección en mí), hallo que dependen del concurso de dos causas, a saber: de mi facultad de conocer y de mi facultad de elegir —o sea, mi libre arbitrio—; esto es, de mi entendimiento y de mi voluntad. Pues, por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar. Pues bien, considerándolo precisamente así, puede decirse que en él nunca hay error, con tal de que se tome la palabra «error» en su significación propia. Y aun cuando tal vez haya en el mundo una infinidad de cosas de las que no tengo idea alguna en mi entendimiento, no por ello puede decirse que esté privado de esas ideas como de algo que pertenece en propiedad a su naturaleza, sino sólo que no las tiene; pues, en efecto, ninguna razón puede probar que Dios haya debido darme una facultad de conocer más amplia que

la que me ha dado; y por muy hábil artífice que lo considere, no tengo por qué pensar que debió poner, en todas y cada una de sus obras, todas las perfecciones que puede poner en algunas. Tampoco puedo quejarme de que Dios no me haya dado un libre arbitrio, o sea, una voluntad lo bastante amplia y perfecta, pues claramente siento que no está circunscrita por límite alguno. Y debo notar en este punto que, de todas las demás cosas que hay en mí, ninguna es tan grande y perfecta como para que yo no reconozca que podría serlo más. Pues, por ejemplo, si considero la facultad de entender, la encuentro de muy poca extensión y limitada en extremo, y a un tiempo me represento la idea de otra facultad mucho más amplia, y hasta infinita; y por el solo hecho de poder representarme su idea, sé sin dificultad que pertenece a la naturaleza de Dios. Del mismo modo, si examino la memoria, la imaginación, o cualquier otra facultad, no encuentro ninguna que no sea en mí harto pequeña y limitada, y en Dios inmensa e infinita. Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente [34], me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza. Pues aun siendo incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya en razón del conocimiento y el poder que la acompañan, haciéndola más firme y eficaz, ya en razón del objeto, pues se extiende a muchísimas más cosas, con todo, no me parece mayor, si la considero en sí misma, formalmente y con precisión. Pues consiste sólo en que podemos hacer o no hacer una cosa (esto es: afirmar o negar, pretender algo o evitarlo); o, por mejor decir, consiste sólo en que, al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior [35]. Ya que, para ser libre, no es requisito necesario que me sean indiferentes los dos términos opuestos de mi elección; ocurre más bien que, cuanto más propendo a uno de ellos —sea porque conozco con certeza que en él están el bien y la verdad, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento— tanto más libremente lo escojo. Y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran. Es en cambio aquella indiferencia, que experimento cuando ninguna razón me dirige a una parte más bien que a otra, el grado ínfimo de la libertad, y más bien arguye imperfección en el conocimiento, que perfección en la voluntad; pues, de conocer yo siempre con claridad lo que es bueno y verdadero, nun-

ca me tomaría el trabajo de deliberar acerca de mi elección o juicio, y así sería por completo libre, sin ser nunca indiferente[35].

Por todo ello, reconozco que no son causa de mis errores, ni el poder de querer por sí mismo, que he recibido de Dios y es amplísimo y perfectísimo en su género, ni tampoco el poder de entender, pues como lo concibo todo mediante esta potencia que Dios me ha dado para entender, sin duda todo cuanto concibo lo concibo rectamente, y no es posible que en esto me engañe.

¿De dónde nacen, pues mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque.

Así, por ejemplo, cuando estos días pasados examinaba yo si existía algo en el mundo, y venía a saber que, del solo hecho de examinar dicha cuestión, se seguía con toda evidencia que yo mismo existía, no pude por menos de juzgar que una cosa que yo concebía con tanta claridad era verdadera, y no porque a ello me forzara causa alguna exterior, sino sólo porque, de una gran claridad que había en mi entendimiento, derivó una fuerte inclinación en mi voluntad; y con tanta mayor libertad llegué a creer, cuanta menor fue mi indiferencia. Por el contrario, en este momento ya no sé sólo que existo en cuanto cosa pensante, sino que se ofrece también a mi espíritu cierta idea acerca de la naturaleza corpórea; pues bien, ello hace que dude de si esta naturaleza pensante que está en mí, o mejor, por la que soy lo que soy, es diferente de esa naturaleza corpórea, o bien las dos son una y la misma cosa. Y supongo aquí que todavía no conozco ninguna razón que me persuada de lo uno más bien que de lo otro: de donde se sigue que soy del todo indiferente a afirmarlo o negarlo, o incluso a abstenerme de todo juicio.

Y dicha indiferencia no se aplica sólo a las cosas de las que el entendimiento no tiene conocimiento alguno, sino, en general, a todas aquellas que no concibe con perfecta claridad, en el momento en que la voluntad delibera; pues, por probables que sean las conjeturas que me inclinan a juzgar acerca de algo, basta ese solo conocimiento que tengo, según el cual son conjeturas, y no razones ciertas e indudables, para darme ocasión de juzgar lo contrario. Esto lo he experimentado suficientemente en los días pasados,

cuando he considerado falso todo lo que antes tenía por verdadero, en virtud sólo de haber notado que podía dudarse de algún modo de ello[37].

Ahora bien, si me abstengo de dar mi juicio acerca de una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción, es evidente que hago muy bien, y que no estoy engañándome; pero si me decido a negarla o a afirmarla, entonces no uso como es debido de mi libre arbitrio; y, si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me engaño; y hasta cuando resulta ser verdadero mi juicio, ello ocurrirá por azar, y no dejo por ello de hacer mal uso de mi libre arbitrio y de equivocarme, pues la luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad[38]. Y en ese mal uso del libre arbitrio está la privación que constituye la forma del error. Digo que la privación reside en la operación, en cuanto que ésta procede de mí, y no en la facultad que he recibido de Dios, ni siquiera en la operación misma, en cuanto que ésta depende de Él. Pues no debo quejarme porque Dios no me haya dado una inteligencia o una luz natural mayores de las que me ha dado, ya que, en efecto, es propio del entendimiento finito no comprender muchas cosas, y es a su vez propio de un entendimiento creado el ser finito; más bien tengo motivos para agradecerle que, no debiéndome nada, me haya dado sin embargo las pocas perfecciones que hay en mí, en vez de concebir sentimientos tan injustos como el de imaginar que me ha quitado o retenido indebidamente las demás perfecciones que no me ha dado. Tampoco debo quejarme porque me haya dado una voluntad más amplia que el entendimiento, puesto que, consistiendo la voluntad en una sola cosa y siendo, por así decirlo, indivisible, parece que su naturaleza es tal que no podría quitársele algo sin destruirla; y, sin duda, cuanto más grande resulte ser, tanto más agradecido debo estar a la bondad de quien me la ha dado. Y, por último, tampoco tengo motivo de queja porque Dios concurra conmigo para formar los actos de esa voluntad, es decir, los juicios, que hago erróneamente, puesto que esos actos, en tanto dependen de Dios, son enteramente verdaderos y absolutamente buenos; y, en cierto modo, hay más perfección en mi naturaleza por el hecho de poder formarlos, que si no pudiese hacerlo. En cuanto a la privación, que es lo único en que consiste la razón formal del error y el pecado, no necesita concurso alguno de Dios, pues no es una cosa o un ser; y, si la referimos a Dios como a su causa, entonces no debe ser llamada privación,

sino sólo negación, según el significado que la Escuela da a estas palabras [39].

En efecto, no hay imperfección en Dios por haberme otorgado la libertad de dar o no dar mi juicio acerca de cosas de las que no tengo conocimiento claro en mi entendimiento; pero sí la hay en mí por no usar bien de esa libertad, y dar temerariamente mi juicio acerca de cosas que sólo concibo como oscuras y confusas.

Con todo, veo que hubiera sido fácil para Dios proceder de manera que yo no me equivocase nunca, sin por ello dejar de ser libre y de tener limitaciones en mi conocimiento, a saber: dando a mi entendimiento una clara y distinta inteligencia de aquellas cosas que hubieran de ser materia de mi deliberación, o bien, sencillamente, grabando tan profundamente en mi memoria la resolución de no juzgar nunca de nada sin concebirlo clara y distintamente, que jamás pudiera olvidarla. Y fácilmente advierto que, en cuanto me considero aislado, como si nada más que yo existiese en el mundo, yo habría sido mucho más perfecto si Dios me hubiera creado de manera que jamás incurriese en error. Mas no por ello puedo negar que haya, en cierto modo, más perfección en el universo, siendo algunas de sus partes defectuosas y otras no, que si todas fuesen iguales [40]. Y no tengo ningún derecho a quejarme de que Dios, al ponerme en el mundo, no me haya hecho la cosa más noble y perfecta de todas. Más bien debo estar contento porque, si bien no me ha dado la virtud de no errar, mediante el primero de los medios que he citado, que es el de darme un conocimiento claro y evidente de todas las cosas sujetas a mi deliberación, al menos ha dejado en mi poder el otro medio: conservar firmemente la resolución de no dar nunca mi juicio acerca de cosas cuya verdad no me sea claramente conocida. Pues aunque advierto en mí la flaqueza de no poder mantener continuamente fijo mi espíritu en un solo pensamiento, puedo, sin embargo, por medio de una meditación atenta y muchas veces reiterada, grabármelo en la memoria con tal fuerza que nunca deje de acordarme de él cuando lo necesite, adquiriendo de esta suerte el hábito de no errar. Y como en eso consiste la mayor y más principal perfección del hombre, estimo que, al haber descubierto la causa de la falsedad y el error, no ha sido poco lo que he ganado con esta meditación.

Y, sin duda, no puede haber otra causa que la que he explicado; pues siempre que contengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de las cosas que el entendimiento le representa como claras y dis-

tintas, es imposible que me engañe, porque toda concepción clara y distinta es algo real y positivo, y por tanto no puede tomar su origen de la nada, sino que debe necesariamente tener a Dios por autor, el cual, siendo sumamente perfecto, no puede ser causa de error alguno; y, por consiguiente, hay que concluir que una tal concepción o juicio es verdadero.

Por lo demás, no sólo he aprendido hoy lo que debo evitar para no errar, sino también lo que debo hacer para alcanzar el conocimiento de la verdad. Pues sin duda lo alcanzaré, si detengo lo bastante mi atención en todas las cosas que conciba perfectamente, y las separo de todas aquellas que sólo conciba de un modo confuso y oscuro. Y de ello me cuidaré en lo sucesivo.

MEDITACION QUINTA

De la esencia de las cosas materiales; y otra vez de la existencia de Dios

Me quedan muchas otras cosas por examinar, tocantes a los atributos de Dios y a mi propia naturaleza, es decir, la de mi espíritu: pero acaso trate de ellas en otra ocasión. Pues lo que me urge ahora (tras haber advertido lo que hay que hacer o evitar para alcanzar el conocimiento de la verdad) es tratar de librarme de todas las dudas que me han asaltado en días pasados, y ver si se puede conocer algo cierto tocante a las cosas materiales.

Pero antes de examinar si tales cosas existen fuera de mí *, debo considerar sus ideas, en cuanto que están en mi pensamiento, y ver cuáles son distintas y cuáles confusas.

En primer lugar, imagino distintamente esa cantidad que los filósofos llaman comúnmente cantidad continua, o sea, la extensión —con longitud, anchura y profundidad— que hay en esa cantidad, o más bien en la cosa a la que se le atribuye. Además, puedo enumerar en ella diversas partes, y atribuir a cada una de esas partes toda suerte de magnitudes, figuras, situaciones y movimientos; y, por último, puedo asignar a cada uno de tales movimientos toda suerte de duraciones.

Y no sólo conozco con distinción esas cosas, cuando las considero en general, sino que también, a poca atención que ponga, concibo innumerables particularidades res-

---

* En G. Morente (siempre refiriéndonos, claro es, a la undécima edición) hay aquí errata. Dice «... si se puede conocer nada cierto tocante a las cosas existentes fuera de mí, debo considerar sus ideas» (p. 128), en vez de «si se quiere conocer nada cierto tocante a las cosas materiales. *Pero antes de examinar si tales cosas existen* fuera de mí, debo, etc.» *(N. del T.)*

pecto de los números, las figuras, los movimientos, y cosas semejantes, cuya verdad es tan manifiesta y se acomoda tan bien a mi naturaleza, que, al empezar a descubrirlas, no me parece aprender nada nuevo, sino más bien que me acuerdo de algo que ya sabía antes; es decir, que percibo cosas que estaban ya en mi espíritu, aunque aún no hubiese parado mientes en ellas.

Y lo que encuentro aquí más digno de nota es que hallo en mí infinidad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada *, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. Así, por ejemplo, cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo —a saber, que sus tres ángulos valen dos rectos, que el ángulo mayor se opone al lado mayor, y otras semejantes—, cuyas propiedades, quiéralo o no, tengo que reconocer ahora que están clarísima y evidentísimamente en él, aunque anteriormente no haya pensado de ningún modo en ellas, cuando por vez primera imaginé un triángulo, y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventado [41].

Y nada valdría objetar en este punto que acaso dicha idea del triángulo haya entrado en mi espíritu por la mediación de mis sentidos, a causa de haber visto yo alguna vez cuerpos de figura triangular; puesto que yo puedo formar en mi espíritu infinidad de otras figuras, de las que no quepa sospechar ni lo más mínimo que hayan sido objeto de mis sentidos, y no por ello dejo de poder demostrar ciertas propiedades que atañen a su naturaleza, las cuales deben ser sin duda ciertas, pues las concibo con claridad. Y, por tanto, son algo, y no una pura nada; pues resulta evidentísimo que todo lo que es verdadero es algo, y más arriba he demostrado ampliamente que todo lo que

* Traducimos el *qui* francés y el *quae* latino, equívocos en principio —pues no se sabe si se refieren a «ideas» o a «cosas»— de manera que se vea con claridad que se refieren a «cosas» (por eso decimos «cuyas cosas»). A «ideas» no puede ser, pues sabiendo que ninguna idea, para Descartes, es una nada, no se plantearía el problema. *(N. del T.)*

conozco con claridad y distinción es verdadero. Y aunque no lo hubiera demostrado, la naturaleza de mi espíritu es tal, que no podría por menos de estimarlas verdaderas, mientras las concibiese con claridad y distinción. Y recuerdo que, hasta cuando estaba aún fuertemente ligado a los objetos de los sentidos, había contado en el número de las verdades más patentes aquellas que concebía con claridad y distinción tocante a las figuras, los números y demás cosas atinentes a la aritmética y la geometría.

Pues bien, si del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de ahí un argumento que pruebe la existencia de Dios? Ciertamente, yo hallo en mí su idea —es decir, la idea de un ser sumamente perfecto—, no menos que hallo la de cualquier figura o número; y no conozco con menor claridad y distinción que pertenece a su naturaleza una existencia eterna, de como conozco que todo lo que puedo demostrar de alguna figura o número pertenece verdaderamente a la naturaleza de éstos. Y, por tanto, aunque nada de lo que he concluido en las Meditaciones precedentes fuese verdadero, yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de la matemática, que no atañen sino a números y figuras; aunque, en verdad, ello no parezca al principio del todo patente, presentando más bien una apariencia de sofisma [42]. Pues teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle.

Pero aunque, en efecto, yo no pueda concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, con todo, como de concebir una montaña con valle no se sigue que haya montaña alguna en el mundo, parece asimismo que de concebir a Dios dotado de existencia no se sigue que haya Dios que exista: pues mi pensamiento no

impone necesidad alguna a las cosas; y así como me es posible imaginar un caballo con alas, aunque no haya ninguno que las tenga, del mismo modo podría quizá atribuir existencia a Dios, aunque no hubiera un Dios existente.

Pero no es así: precisamente bajo la apariencia de esa objeción es donde hay un sofisma oculto. Pues del hecho de no poder concebir una montaña sin valle, no se sigue que haya en el mundo montaña ni valle alguno, sino sólo que la montaña y el valle, háyalos o no, no pueden separarse uno de otro; mientras que, del hecho de no poder concebir a Dios sin la existencia, se sigue que la existencia es inseparable de El, y, por tanto, que verdaderamente existe. Y no se trata de que mi pensamiento pueda hacer que ello sea así, ni de que imponga a las cosas necesidad alguna; sino que, al contrario, es la necesidad de la cosa misma —a saber, de la existencia de Dios— la que determina a mi pensamiento para que piense eso. Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia (es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma), como sí lo soy de imaginar un caballo sin alas o con ellas.

Y tampoco puede objetarse que no hay más remedio que declarar que existe Dios tras haber supuesto que posee todas las perfecciones, siendo una de ellas la existencia, pero que esa suposición primera no era necesaria; como no es necesario pensar que todas las figuras de cuatro lados pueden inscribirse en el círculo, pero, si yo supongo que sí, no tendré más remedio que decir que el rombo puede inscribirse en el círculo, y así me veré obligado a declarar una cosa falsa. Digo que esto no puede alegarse como objeción, pues, aunque desde luego no es necesario que yo llegue a tener alguna vez en mi pensamiento la idea de Dios, sin embargo, si efectivamente ocurre que dé en pensar en un ser primero y supremo, y en sacar su idea, por así decirlo, del tesoro de mi espíritu, entonces sí es necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas ni preste mi atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad basta para hacerme concluir (luego de haber reconocido que la existencia es una perfección) que ese ser primero y supremo existe verdaderamente [43]; de aquel modo, tampoco es necesario que yo imagine alguna vez un triángulo, pero, cuantas veces considere una figura rectilínea compuesta sólo de tres ángulos, sí será absolutamente necesario que le atribuya todo aquello de lo que se infiere que sus tres ángulos valen dos rectos, y esta atribución será implícitamente necesaria, aunque explícitamente no me dé cuenta de ella en el momento de considerar el trián-

gulo. Pero cuando examino cuáles son las figuras que pueden inscribirse en un círculo, no es necesario en modo alguno pensar que todas las de cuatro lados son capaces de ello; por el contrario, ni siquiera podré suponer fingidamente que así ocurra, mientras no quiera admitir en mi pensamiento nada que no entienda con claridad y distinción. Y, por consiguiente, hay gran diferencia entre las suposiciones falsas, como lo es ésta, y las ideas verdaderas nacidas conmigo, de las cuales es la de Dios la primera y principal.

Pues, en efecto, vengo a conocer de muchas maneras que esta idea no es algo fingido o inventado, dependiente sólo de mi pensamiento, sino la imagen de una naturaleza verdadera e inmutable. En primer lugar, porque, aparte Dios, ninguna otra cosa puedo concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia. En segundo lugar, porque me es imposible concebir dos o más dioses de la misma naturaleza, y, dado que haya uno que exista ahora, veo con claridad que es necesario que haya existido antes desde toda la eternidad, y que exista eternamente en el futuro. Y, por último, porque conozco en Dios muchas otras cosas que no puedo disminuir ni cambiar en nada.

Por lo demás, cualquiera que sea el argumento de que me sirva, siempre se vendrá a parar a lo mismo: que sólo tienen el poder de persuadirme por entero las cosas que concibo clara y distintamente[44]. Y aunque entre éstas, sin duda, hay algunas manifiestamente conocidas de todos, y otras que sólo se revelan a quienes las consideran más de cerca y las investigan con diligencia, el caso es que, una vez descubiertas, no menos ciertas son las unas que las otras. Así, por ejemplo, aunque no sea a primera vista tan patente que, en todo triángulo rectángulo, el cuadrado de la base es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, como que, en ese mismo triángulo, la base está opuesta al ángulo mayor, sin embargo, una vez sabido lo primero, vemos que es tan verdadero como lo segundo. Y por lo que a Dios toca, es cierto que si mi espíritu estuviera desprovisto de algunos prejuicios, y mi pensamiento no fuera distraído por la continua presencia de las imágenes de las cosas sensibles, nada conocería primero ni más fácilmente que a El. Pues ¿hay algo más claro y manifiesto que pensar que hay un Dios, es decir, un ser supremo y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia, y que, por tanto, existe?

Y aunque haya necesitado una muy atenta consideración para concebir esa verdad, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de la cosa más cierta, sino que, además, advierto que la certidumbre de todas las demás

cosas depende de ella tan por completo, que sin ese conocimiento sería imposible saber nunca nada perfectamente.

Pues aunque mi naturaleza es tal que, nada más comprender una cosa muy clara y distintamente, no puedo dejar de creerla verdadera, sin embargo, como también mi naturaleza me lleva a no poder fijar siempre mi espíritu en una misma cosa, y me acuerdo a menudo de haber creído verdadero algo cuando ya he cesado de considerar las razones que yo tenía para creerlo tal, puede suceder que en ese momento se me presenten otras razones que me harían cambiar fácilmente de opinión, si no supiese que hay Dios. Y así nunca sabría nada a ciencia cierta, sino que tendría tan sólo opiniones vagas e inconstantes [45]. Así, por ejemplo, cuando considero la naturaleza del triángulo, sé con evidencia, pues estoy algo versado en geometría, que sus tres ángulos valen dos rectos, y no puedo por menos de creerlo, mientras está atento mi pensamiento a la demostración; pero tan pronto como esa atención se desvía, aunque me acuerde de haberla entendido claramente, no es difícil que dude de la verdad de aquella demostración, si no sé que hay Dios. Pues puedo convencerme de que la naturaleza me ha hecho de tal manera que yo pueda engañarme fácilmente, incluso en las cosas que creo comprender con más evidencia y certeza; y a ello me persuade sobre todo el acordarme de haber creído a menudo que eran verdaderas y ciertas muchas cosas, que luego otras razones distintas me han llevado a juzgar absolutamente falsas.

Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de El, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero; entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta. Y esta misma ciencia se extiende también a todas las demás cosas que recuerdo haber demostrado antes, como, por ejemplo, a las verdades de la geometría y otras semejantes; pues ¿qué podrá objetárseme para obligarme a ponerlas en duda? ¿Se me dirá que mi naturaleza es tal que estoy muy sujeto a equivocarme? Pero ya sé que no puedo engañarme en los juicios cuyas razones conozco con claridad. ¿Se me dirá que, en otro tiempo, he considerado verdaderas muchas cosas que luego he reconocido ser falsas? Pero no había conocido clara y distintamente ninguna de ellas, e ignorando aún esta regla que me asegura la verdad,

había sido impelido a creerlas por razones que he reconocido después ser menos fuertes de lo que me había imaginado. ¿Qué otra cosa podrá oponérseme? ¿Acaso que estoy durmiendo (como yo mismo me había objetado anteriormente), o sea, que los pensamientos que ahora tengo no son más verdaderos que las ensoñaciones que imagino estando dormido? Pero aun cuando yo soñase, todo lo que se presenta a mi espíritu con evidencia es absolutamente verdadero.

Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna [46]. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo.

MEDITACION SEXTA

De la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo

Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática, puesto que de tal suerte las concibo clara y distintamente. Pues no es dudoso que Dios pueda producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer una cosa, a no ser que ésta repugnase por completo a una concepción distinta *. Además, la facultad de imaginar que hay en mí, y que yo uso, según veo por experiencia, cuando me ocupo en la consideración de las cosas materiales, es capaz de convencerme de su existencia; pues cuando considero atentamente lo que sea la imaginación, hallo que no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente [47], y que, por tanto, existe.

Y para manifestar esto con mayor claridad, advertiré primero la diferencia que hay entre la imaginación y la pura intelección o concepción. Por ejemplo: cuando imagino un triángulo, no lo entiendo sólo como figura compuesta de tres líneas, sino que, además, considero esas tres líneas como presentes en mí, en virtud de la fuerza interior de mi espíritu: y a esto, propiamente, llamo «imaginar». Si quiero pensar en un quiliógono, entiendo que es una figura de mil lados tan fácilmente como entiendo que un triángulo es una figura que consta de tres; pero no puedo imaginar los mil lados de un quiliógono como hago con los tres del triángulo, ni, por decirlo así, contemplarlos como pre-

* Advertimos que, siempre que aparezcan «repugnar», «repugnancia», etc., deben entenderse como «implicar contradicción», etc. *(N. del T.)*

sentes con los ojos de mi espíritu. Y si bien, siguiendo el hábito que tengo de usar siempre de mi imaginación, cuando pienso en las cosas corpóreas, es cierto que al concebir un quiliógono me represento confusamente cierta figura, es sin embargo evidente que dicha figura no es un quiliógono, puesto que en nada difiere de la que me representaría si pensase en un miriágono, o en cualquier otra figura de muchos lados, y de nada sirve para descubrir las propiedades por las que el quiliógono difiere de los demás polígonos. Mas si se trata de un pentágono, es bien cierto que puedo entender su figura, como la de un quiliógono, sin recurrir a la imaginación; pero también puedo imaginarla aplicando la fuerza de mi espíritu a sus cinco lados, y a un tiempo al espacio o área que encierran. Así conozco claramente que necesito, para imaginar, una peculiar tensión del ánimo, de la que no hago uso para entender o concebir; y esa peculiar tensión del ánimo muestra claramente la diferencia entre la imaginación y la pura intelección o concepción [48].

Advierto, además, que esta fuerza imaginativa que hay en mí, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectiva, no es en modo alguno necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que parece que puede concluirse que depende de alguna cosa distinta de mí [49]. Y concibo fácilmente que si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté tan estrechamente unido que pueda, digámoslo así, mirarlo en su interior siempre que quiera (10), es posible que por medio de él imagine las cosas corpóreas. De suerte que esta manera de pensar difiere de la pura intelección en que el espíritu, cuando entiende o concibe, se vuelve en cierto modo sobre sí mismo, y considera alguna de las ideas que en sí tiene, mientras que, cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo y considera en éste algo que es conforme, o a una idea que el espíritu ha concebido por sí mismo, o a una idea que ha percibido por los sentidos. Digo que concibo fácilmente que la imaginación pueda formarse de este modo, si es cierto que hay cuerpos; y como no puedo encontrar otro camino para explicar cómo se forma, conjeturo que probablemente hay cuerpos; pero ello es sólo probable, y, por más que examino todo con mucho cuidado, no veo cómo puedo sacar, de esa idea distinta de la naturaleza corpórea que tengo en mi imaginación, argumento alguno que necesariamente concluya la existencia de un cuerpo.

Ahora bien: me he habituado a imaginar otras muchas cosas, además de esa naturaleza corpórea que es el ob-

jeto de la pura matemática (11), como son los colores, los sonidos, los sabores, el dolor y otras semejantes, si bien de un modo menos distinto. Y como percibo mucho mejor esas cosas por los sentidos, los cuales, junto con la memoria, parecen haberlas traído a mi imaginación, creo que, para examinarlas con mayor comodidad, bien estará que examine al propio tiempo qué sea sentir, y que vea si me es posible extraer alguna prueba cierta de la existencia de las cosas corpóreas, a partir de las ideas que recibo en mi espíritu mediante esa manera de pensar que llamo «sentir».

Primeramente recordaré las cosas que, recibidas por los sentidos, tuve antes por verdaderas, y los fundamentos en que se apoyaba mi creencia; luego examinaré las razones que me han obligado, más tarde, a ponerlas en duda. Y, por último, consideraré lo que debo creer ahora.

Así pues, sentí primero que tenía una cabeza, manos, pies, y todos los demás miembros de que está compuesto este cuerpo que yo consideraba como una parte de mí mismo, y hasta —acaso— como el todo. Además, sentí que este cuerpo estaba colocado entre otros muchos, de los que podía recibir diversas ventajas e inconvenientes; y advertía las ventajas por cierto sentimiento de placer, y las desventajas por un sentimiento de dolor. Además de placer y dolor, sentía en mí también hambre, sed y otros apetitos similares, así como también ciertas inclinaciones corporales hacia la alegría, la tristeza, la cólera y otras pasiones. Y fuera de mí, además de la extensión, las figuras y los movimientos de los cuerpos, notaba en ellos dureza, calor, y demás cualidades perceptibles por el tacto. Asimismo, sentía la luz, los colores, olores, sabores y sonidos, cuya variedad me servía para distinguir el cielo, la tierra, el mar, y, en general, todos los demás cuerpos entre sí.

Y no me faltaba razón, por cierto, cuando, al considerar las ideas de todas esas cualidades que se ofrecían a mi pensamiento, y que eran las únicas que yo sentía propia e inmediatamente, creía sentir cosas completamente distintas de ese pensamiento mío, a saber: unos cuerpos de donde procedían tales ideas. Pues yo experimentaba que éstas se presentaban sin pedirme permiso, de tal manera que yo no podía sentir objeto alguno, por mucho que quisiera, si éste no se hallaba presente al órgano de uno de mis sentidos; y, si se hallaba presente, tampoco estaba en mi poder no sentirlo.

Y puesto que las ideas que yo recibía por medio de los sentidos eran mucho más vívidas, expresas, y hasta más distintas —a su manera— que las que yo mismo podía fin-

gir meditando, o las que encontraba impresas en mi memoria, parecía entonces que aquéllas no podían provenir de mi espíritu: así que era necesario que algunas otras cosas las causaran en mí. Y no teniendo de dichas cosas otro conocimiento que el que me suministraban esas mismas ideas, por fuerza tenía que dar en pensar que las primeras se asemejaban a las segundas.

Y como recordaba, asimismo, que había usado de los sentidos antes que de la razón, y reconocía que las ideas que yo formaba por mí mismo no sólo eran menos expresas que las recibidas por medio de los sentidos, sino que las más de las veces estaban incluso compuestas de partes procedentes de estas últimas, me persuadía con facilidad de que no tenía en el entendimiento idea alguna que antes no hubiera tenido en el sentido [50].

Tampoco me faltaba razón para creer que este cuerpo (al que por cierto derecho especial llamaba «mío») me pertenecía más propia y estrictamente que otro cuerpo cualquiera. Pues, en efecto, yo no podía separarme nunca de él como de los demás cuerpos; en él y por él sentía todos mis apetitos y afecciones; y era en su partes —y no en las de otros cuerpos de él separados— donde advertía yo los sentimientos de placer y de dolor.

Mas cuando examinaba por qué a cierta sensación de dolor sigue en el espíritu la tristeza, y la alegría a la sensación de placer, o bien por qué cierta excitación del estómago, que llamo hambre, nos produce ganas de comer, y la sequedad de garganta nos da ganas de beber, no podía dar razones de ello, a no ser que la naturaleza así me lo enseñaba; pues no hay, ciertamente, afinidad ni relación algunas (al menos, a lo que entiendo) entre la excitación del estómago y el deseo de comer, como tampoco entre la sensación de la cosa que origina dolor y el pensamiento de tristeza que dicha sensación produce. Y, del mismo modo, me parecía haber aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba tocante a los objetos de mis sentidos, pues advertía que los juicios que acerca de esos objetos solía hacer se formaban en mí antes de tener yo tiempo de considerar y sopesar las razones que pudieran obligarme a hacerlos.

Más tarde, diversas experiencias han ido demoliendo el crédito que había otorgado a mis sentidos. Pues muchas veces he observado que una torre, que de lejos me había parecido redonda, de cerca aparecía cuadrada, y que estatuas enormes, levantadas en lo más alto de esas torres, me parecían pequeñas, vistas desde abajo. Y así, en otras muchas

ocasiones, he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos. Y no sólo sobre los externos, sino aun sobre los internos; pues ¿hay cosa más íntima o interna que el dolor? Y, sin embargo, me dijeron hace tiempo algunas personas a quienes habían cortado brazos o piernas, que les parecía sentir a veces dolor en la parte cortada; ello me hizo pensar que no podía tampoco estar seguro de que algún miembro me doliese, aunque sintiese dolor en él [51].

A estas razones para dudar añadí más tarde otras dos muy generales. La primera: que todo lo que he creído sentir estando despierto, puedo también creer que lo siento estando dormido; y como no creo que las cosas que me parece sentir, cuando duermo, procedan de objetos que estén fuera de mí, no veía por qué habría de dar más crédito a las que me parece sentir cuando estoy despierto. Y la segunda: que no conociendo aún —o más bien fingiendo no conocer [52]— al autor de mi ser, nada me parecía oponerse a que yo estuviera por naturaleza constituido de tal modo que me engañase hasta en las cosas que me parecían más verdaderas.

Y en cuanto a las razones que me habían antes persuadido de la verdad de las cosas sensibles, no me costó gran trabajo refutarlas. Pues como la naturaleza parecía conducirme a muchas cosas de que la razón me apartaba, juzgué que no debía confiar mucho en las enseñanzas de esa naturaleza. Y aunque las ideas que recibo por los sentidos no dependieran de mi voluntad, no pensé que de ello debiera concluirse que procedían de cosas diferentes de mí mismo, puesto que acaso pueda hallarse en mí cierta facultad (bien que desconocida para mí hasta hoy) que sea su causa y las produzca.

Ahora, empero, como ya empiezo a conocerme mejor, y a descubrir con más claridad al autor de mi origen, ciertamente sigo sin pensar que deba admitir, temerariamente, todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, pero tampoco creo que tenga que dudar de todas ellas en general.

En primer lugar, puesto que ya sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, como sé de cierto

que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar. Y aunque acaso (o mejor, con toda seguridad, como diré en seguida) tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, con todo, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea *distinta* del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy) (12), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él.

Además, encuentro en mí ciertas facultades de pensar especiales, y distintas de mí (13), como las de imaginar y sentir, sin las cuales puedo muy bien concebirme por completo, clara y distintamente, pero, en cambio, ellas no pueden concebirse sin mí, es decir, sin una substancia inteligente en la que están ínsitas. Pues la noción que tenemos de dichas facultades, o sea (para hablar en términos de la escuela), su concepto formal, incluye de algún modo la intelección: por donde concibo que las tales son distintas de mí; así como las figuras, los movimientos, y demás modos o accidentes de los cuerpos, son distintos de los cuerpos mismos que los soportan (14).

También reconozco haber en mí otras facultades, como cambiar de sitio, de postura, y otras semejantes, que, como las precedentes, tampoco pueden concebirse sin alguna substancia en la que estén ínsitas, ni, por consiguiente, pueden existir sin ella; pero es evidente que tales facultades, si en verdad existen, deben estar ínsitas en una substancia corpórea, o sea, extensa, y no en una substancia inteligente, puesto que en su concepto claro y distinto está contenida de algún modo la extensión, pero no la intelección. Hay, además, en mí cierta facultad pasiva de *sentir*, esto es, de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles; pero esa facultad me sería inútil y ningún uso podría hacer de ella, si no hubiese, en mí o en algún otro, una facultad activa, capaz de formar y producir dichas ideas. Ahora bien: esta facultad activa no puede estar en mí en tanto que yo no soy más que una cosa que piensa, pues no presupone mi pensamiento, y además aquellas ideas se me representan a menudo sin que yo contribuya en modo alguno a ello, y hasta a despecho de mi voluntad; por lo tanto, debe estar necesariamente en una substancia distinta de mí mismo, en la

cual esté contenida formal o eminentemente (como he observado más arriba) toda la realidad que está objetivamente en las ideas que dicha facultad produce. Y esa substancia será, o bien un cuerpo (es decir, una naturaleza corpórea, en la que está contenido formal y efectivamente todo lo que está en las ideas objetivamente o por representación), o bien Dios mismo, o alguna otra criatura más noble que el cuerpo, en donde esté contenido eminentemente eso mismo.

Pues bien: no siendo Dios falaz, es del todo manifiesto que no me envía esas ideas inmediatamente por sí mismo, ni tampoco por la mediación de alguna criatura, en la cual la realidad de dichas ideas no esté contenida formalmente, sino sólo eminentemente [53]. Pues, no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que eso es así (sino, por el contrario, una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas), mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas [54]*.

Sin embargo, acaso no sean tal y como las percibimos por medio de los sentidos, pues este modo de percibir es a menudo oscuro y confuso; empero, hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir —hablando en general—, todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa, están realmente en los cuerpos [55]. Y por lo que atañe a las demás cosas que, o bien son sólo particulares (por ejemplo, que el sol tenga tal tamaño y tal figura), o bien son concebidas con menor claridad y distinción (como la luz, el sonido, el dolor, y otras semejantes), es verdad que, aun siendo muy dudosas e inciertas, con todo eso, creo poder concluir que poseo los medios para conocerlas con certeza, supuesto que Dios no es falaz, y que, por consiguiente, no ha podido ocurrir (15) que exista alguna falsedad en mis opiniones sin que me haya sido otorgada a la vez alguna facultad para corregirla.

Y, en primer lugar, no es dudoso que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas, y por «mi» naturaleza, en particular, no en-

* En G. Morente (p. 141) falta esta última frase. *(N. del T.)*

tiendo otra cosa que la ordenada trabazón que en mí guardan todas las cosas que Dios me ha otorgado[56].

Pues bien: lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuesto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad.

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo[57], y dependientes de ella.

Además de esto, la naturaleza me enseña que existen otros cuerpos en torno al mío, de los que debo perseguir algunos, y evitar otros. Y, ciertamente, en virtud de sentir yo diferentes especies de colores, olores, sabores, sonidos, calor, dureza, etcétera, concluyo con razón que, en los cuerpos de donde proceden tales diversas percepciones de los sentidos, existen las correspondientes diversidades, aunque acaso no haya semejanza entre éstas y aquéllas[58]. Asimismo, por serme agradables algunas de esas percepciones, y otras desagradables, infiero con certeza que mi cuerpo (o, por mejor decir, yo mismo, en cuanto que estoy compuesto de cuerpo y alma) puede recibir ventajas e inconvenientes varios de los demás cuerpos que lo circundan.

Empero, hay otras muchas cosas que parece haberme enseñado la naturaleza, y que no he recibido en realidad de ella, sino que se han introducido en mi espíritu por obra de cierto hábito que me lleva a juzgar desconsideradamente, y así puede muy bien suceder que contengan alguna falsedad[59]. Como ocurre, por ejemplo, con la opinión de que está vacío todo espacio en el que nada hay que se mueva e impresione mis sentidos; o la de que en un cuerpo caliente hay algo semejante a la idea de calor que yo tengo; o que hay en un cuerpo blanco o negro la misma blancura o negrura que yo percibo: o que en un cuerpo amargo o dulce hay el

mismo gusto o sabor, y así sucesivamente; o que los astros, las torres y, en general, todos los cuerpos lejanos, tienen la misma figura y el mismo tamaño que aparentan de lejos, etcétera.

Así pues, a fin de que en todo esto no haya nada que no esté concebido con distinción, debo definir con todo cuidado lo que propiamente entiendo cuando digo que la naturaleza «me enseña» algo. Pues tomo aquí «naturaleza» en un sentido más estricto que cuando digo que es la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado, ya que esa reunión abarca muchas cosas que pertenecen sólo al espíritu (así por ejemplo, la noción verdadera de que lo ya hecho no puede no haber sido hecho, y muchas otras semejantes, que conozco por la luz natural sin ayuda del cuerpo), y otras que sólo pertenecen al cuerpo, y que tampoco caen aquí bajo el nombre de «naturaleza» (como la cualidad que tiene el cuerpo de ser pesado, y otras tales, a las que tampoco me refiero ahora). Hablo aquí sólo de las cosas que Dios me ha dado, en cuanto que estoy compuesto de espíritu y cuerpo. Pues bien: esa naturaleza me enseña a evitar lo que me causa sensación de dolor, y a procurar lo que me comunica alguna sensación de placer; pero no veo que, además de ello, me enseñe que de tales diferentes percepciones de los sentidos debamos nunca inferir algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine cuidadosamente antes. Pues, en mi parecer, pertenece al solo espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de esas cosas.

Y así, aunque una estrella no impresione mi vista más que la luz de una vela, no hay en mí inclinación natural alguna a creer que la estrella no es mayor que esa llama, aunque así lo haya juzgado desde mis primeros años, sin ningún fundamento racional. Y aunque al aproximarme al fuego siento calor, e incluso dolor si me aproximo algo más, no hay con todo razón alguna que pueda persuadirme de que hay en el fuego algo semejante a ese calor, ni tampoco a ese dolor; sólo tengo razones para creer que en él hay algo, sea lo que sea, que excita en mí tales sensaciones de calor o dolor.

Igualmente, aunque haya espacios en los que no encuentro nada que excite y mueva mis sentidos, no debo concluir de ello que esos espacios no contengan cuerpo alguno, sino que veo que, en ésta como en muchas otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza. Porque esas sensaciones que no me han sido dadas sino para significar a mi espíritu qué

cosas convienen o dañan al compuesto de que forma parte, y que en esa medida son lo bastante claras y distintas, las uso, *sin embargo, como si fuesen reglas muy ciertas para* conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, siendo así que acerca de esto nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso.

Pero ya he examinado antes suficientemente cómo puede ocurrir que, pese a la suprema bondad de Dios, haya falsedad en mis juicios. Queda aquí, empero, una dificultad tocante a las cosas que la naturaleza me enseña que debo perseguir o evitar, así como a los sentimientos interiores que ha puesto en mí, pues me parece haber advertido a veces algún error en ello, de manera que mi naturaleza resulta engañarme directamente. Así, por ejemplo: cuando el agradable sabor de algún manjar emponzoñado me incita a tomar el veneno oculto, y, por consiguiente, me engaña. Cierto es, con todo, que en tal caso mi naturaleza pudiera ser disculpada, pues me lleva sólo a desear el manjar de agradable sabor, y no el veneno, que le es desconocido; de suerte que nada puedo inferir de esto, sino que mi naturaleza no conoce universalmente todas las cosas: y no hay en ello motivo de extrañeza, pues, siendo finita la naturaleza del hombre, su conocimiento no puede dejar de ser limitado.

Pero también nos engañamos a menudo en cosas a que nos compele directamente la naturaleza, como sucede con los enfermos que desean beber o comer lo que puede serles dañoso. Se dirá, acaso, que la causa de que los tales se engañen es la corrupción de su naturaleza, mas ello no quita la dificultad, pues no es menos realmente criatura de Dios un hombre enfermo que uno del todo sano, y, por lo tanto, no menos repugna a la bondad de Dios que sea engañosa la naturaleza del enfermo, de lo que le repugna que lo sea la del sano. Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas, observa igualmente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no señala bien la hora, y cuando satisface por entero el designio del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y sí sólo de la disposición de sus órganos, entonces, así considerado, conozco muy bien que tan natural le sería a ese cuerpo —si, por ejemplo, sufre de hidropesía— padecer la sequedad de garganta que suele transmitir al espíritu la sensación de sed, y disponer sus nervios y demás

partes del modo requerido para beber, y, de esa suerte, aumentar su padecimiento y dañarse a sí mismo, como le es natural, no sufriendo indisposición alguna, que una sequedad de garganta semejante le impulse a beber por pura conveniencia. Y aunque, pensando en el uso a que el reloj está destinado, pueda yo decir que se aparta de su naturaleza cuando no señala bien la hora, y asimismo, considerando la máquina del cuerpo humano por respecto de sus movimientos habituales, tenga yo motivo de creer que se aparta de su naturaleza cuando su garganta está seca y el beber perjudica su conservación, con todo ello, reconozco que esta acepción de «naturaleza» es muy diferente de la anterior. Pues aquí no es sino una mera denominación que depende por completo de mi pensamiento, el cual compara un hombre enfermo y un reloj mal hecho con la idea que tengo de un hombre sano y un reloj bien hecho, cuya denominación es extrínseca por respecto de la cosa a la que se aplica, y no mienta nada que se halle en dicha cosa; mientras que, muy al contrario, la otra acepción de «naturaleza» se refiere a algo que se encuentra realmente en las cosas, y que, por tanto, no deja de tener algo de verdad[60].

Y es cierto que, aunque por respecto del cuerpo hidrópico digamos que su naturaleza está corrompida sólo en virtud de una denominación extrínseca (cuando decimos eso porque tiene la garganta seca y, sin embargo, no necesita beber), con todo, atendiendo al compuesto entero, o sea, al espíritu unido al cuerpo, no se trata de una mera denominación, sino de un verdadero error de la naturaleza, pues tiene sed cuando le es muy nocivo beber; y, por lo tanto, falta por examinar cómo la bondad de Dios no impide que la naturaleza, así entendida, sea falaz.

Advierto, al principio de dicho examen, que hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. Y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo, cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte, sé que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por con-

siguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes.

Advierto también que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, o acaso mejor, de una de sus partes más pequeñas, a saber, de aquella en que se ejercita esa facultad que llaman sentido común, la cual, siempre que está dispuesta de un mismo modo, hace sentir al espíritu una misma cosa, aunque las demás partes del cuerpo, entretanto, puedan estar dispuestas de maneras distintas, como lo prueban innumerables experiencias, que no es preciso referir aquí.

Advierto, además, que la naturaleza del cuerpo es tal, que, si alguna de sus partes puede ser movida por otra parte un poco alejada, podrá serlo también por las partes que hay entre las dos, aun cuando aquella parte más alejada no actúe. Así, por ejemplo, dada una cuerda tensa A B C D, si se tira, desplazándola, de la última parte D, la primera, A, se moverá del mismo modo que lo haría si se tirase de una de las partes intermedias, B o C, y la última, D, permaneciese inmóvil. De manera semejante, cuando siento dolor en un pie, la física me enseña que esa sensación se comunica mediante los nervios esparcidos por el pie, que son como cuerdas tirantes que van de allí al cerebro, de modo que cuando se tira de ellos en el pie, tiran ellos a su vez de la parte del cerebro de donde salen y a la que vuelven, excitando en ella cierto movimiento, establecido por la naturaleza para que el espíritu sienta el dolor como si éste estuviera en el pie. Pero como dichos nervios tienen que pasar por la pierna, el muslo, los riñones, la espalda y el cuello, hasta llegar al cerebro, puede suceder que, no moviéndose sus partes extremas —que están en el pie—, sino sólo alguna de las intermedias, ello provoque en el cerebro los mismos movimientos que excitaría en él una herida del pie; y, por lo tanto, el espíritu sentirá necesariamente en el pie el mismo dolor que si hubiera recibido una herida. Y lo mismo cabe decir de las demás percepciones de nuestros sentidos.

Por último, advierto también que, puesto que cada uno de los movimientos ocurridos en la parte del cerebro de la que recibe la impresión el espíritu de un modo inmediato, causa una sola sensación, nada mejor puede entonces imaginarse ni desearse sino que tal movimiento haga sentir al espíritu, de entre todas las sensaciones que es capaz de

causar, aquella que sea más propia y ordinariamente útil para la conservación del cuerpo humano en perfecta salud. Ahora bien: la experiencia atestigua que todas las sensaciones que la naturaleza nos ha dado son tal y como acabo de decir; y, por lo tanto, que todo cuanto hay en ellos da fe del poder y la bondad de Dios.

Así, por ejemplo, cuando los nervios del pie son movidos con más fuerza de la ordinaria, su movimiento, pasando por la médula espinal hasta el cerebro, produce en el espíritu una impresión que le hace sentir algo, a saber: un dolor experimentado como si estuviera en el pie, cuyo dolor advierte al espíritu, y le excita a hacer lo posible por suprimir su causa, muy peligrosa y nociva para el pie.

Cierto es que Dios pudo instituir la naturaleza humana de tal suerte que ese mismo movimiento del cerebro hiciera sentir al espíritu otra cosa enteramente distinta; por ejemplo, que se hiciera sentir a sí mismo como estando alternativamente, ora en el cerebro, ora en el pie, o bien como produciéndose en algún lugar intermedio *, o de cualquier otro modo posible; pero nada de eso habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo como lo que en efecto ocurre.

Así también, cuando necesitamos beber, nace de ahí cierta sequedad de garganta que mueve sus nervios, y, mediante ellos, las partes interiores del cerebro, y ese movimiento hace sentir al espíritu la sensación de la sed, porque en tal ocasión nada nos es más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud. Y así sucede con las demás cosas.

Es del todo evidente, por ello, que, pese, a la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto compuesta de espíritu y cuerpo, no puede dejar de ser falaz a veces.

Pues si alguna causa excita, no en el pie, sino en alguna parte del nervio que une pie y cerebro, o hasta en el cerebro mismo, igual movimiento que el que ordinariamente se produce cuando el pie está indispuesto, sentiremos dolor en el pie, y el sentido será engañado naturalmente; porque un mismo movimiento del cerebro no puede causar sino una misma sensación en el espíritu, y siendo provocada esa sensación mucho más a menudo por una causa que daña al pie que por otra que esté en otro lugar, es mucho más

* En G. Morente (p. 147) hay aquí una errata que hace incomprensible el texto: dice sólo «como estando en el cerebro», sin añadir lo del pie o el lugar intermedio. *(N. del T.)*

razonable que transmita al espíritu el dolor del pie que el de ninguna otra parte [61]. Y aunque la sequedad de garganta no provenga a veces, como suele, de que la bebida es necesaria para la salud del cuerpo, sino de alguna causa contraria —como ocurre con los hidrópicos—, con todo, es mucho mejor que nos engañe en dicha circunstancia, que si, por el contrario, nos engañara siempre, cuando el cuerpo está bien dispuesto. Y así sucesivamente.

Y esta consideración me es muy útil *, no sólo para reconocer todos los errores a que está sometida mi naturaleza, sino también para evitarlos, o para corregirlos más fácilmente. Pues sabiendo que todos los sentidos me indican con más frecuencia lo verdadero que lo falso, tocante a las cosas que atañen a lo que es útil o dañoso para el cuerpo, y pudiendo casi siempre hacer uso de varios para examinar una sola y misma cosa, y, además, contando con mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos pasados a los presentes, y con mi entendimiento, que ha descubierto ya todas las causas de mis errores, no debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me representan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados; y, en particular, aquella tan general acerca del sueño, que no podía yo distinguir de la vigilia. Pues ahora advierto entre ellos una muy notable diferencia: y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, ni con el curso de la vida, como sí acostumbra a unir las cosas que nos acaecen estando despiertos. En efecto: si estando despierto, se me apareciese alguien de súbito, y desapareciese de igual modo, como lo hacen las imágenes que veo en sueños, sin que yo pudiera saber de dónde venía ni adónde iba, no me faltaría razón para juzgarlo como un espectro o fantasma formado en mi cerebro, más bien que como un hombre, y en todo semejante a los que imagino cuando duermo. Pero cuando percibo cosas, sabiendo distintamente el lugar del que vienen y aquél en que están, así como el tiempo en el que se me aparecen, y pudiendo enlazar sin interrupción la sensación que de ellas tengo con el restante curso de mi vida, entonces estoy seguro de que las percibo despierto, y no dormido. Y no debo en modo alguno dudar acerca de la verdad de esas cosas, si, tras recurrir a todos mis sentidos, a mi memoria y a mi entendimiento para examinarlas, ninguna de esas facultades me dice nada que repugne a las

* En G. Morente (p. 147) hay errata: «es de poca utilidad», en vez de «*no* es de poca utilidad». *(N. del T.)*

demás. Pues no siendo Dios falaz, se sigue necesariamente que no me engaña en esto.

Empero, como la necesidad de obrar con premura nos obliga a menudo a decidirnos sin haber tenido tiempo para exámenes cuidadosos, hay que reconocer que la vida humana está frecuentemente sujeta al error en las cosas particulares; en suma, hay que confesar la endeblez de nuestra naturaleza [62].

FIN

OBJECIONES HECHAS POR PERSONAS MUY DOCTAS CONTRA LAS PRECEDENTES MEDITACIONES, *CON LAS RESPUESTAS DEL AUTOR*

PRIMERAS OBJECIONES

(De un sabio teólogo de los Países Bajos) [1]

SEÑORES:

No bien conocí vuestro deseo de que examinase con cuidado los escritos del señor Descartes, consideré un deber dar satisfacción en este punto a personas que me son tan caras, y ello tanto para daros testimonio del aprecio en que tengo vuestra amistad, como para que os conste la insuficiencia e imperfección de mi ingenio; a fin de que, en adelante, uséis conmigo de alguna mayor caridad, si me hace falta, y me ahorréis en otra ocasión carga tan pesada, si mis fuerzas no bastan a llevarla.

A mi entender, puede decirse en verdad que el señor Descartes es hombre de superior ingenio y modestia profunda, en quien ni siquiera Momo, maldiciente si los hubo *, hallaría nada reprensible. *Pienso*, dice, *luego soy;* soy incluso el pensamiento mismo, o el espíritu. Cierto. Pues bien: al pensar, tengo en mí las ideas de las cosas, y sobre todo la de un ser perfectísimo e infinito. Lo concedo. Ahora bien: yo, que no alcanzo a poseer la realidad objetiva de tal idea, no puedo ser su causa, luego su causa ha de ser algo más perfecto que yo, y, por consiguiente, existe un ser distinto de mí y que posee mayores perfecciones que yo. O, como dice San Dionisio, en el capítulo quinto de los *NOMBRES DIVINOS* [2]: *hay una naturaleza que no posee el ser a la ma-*

* Traducimos «maldiciente si los hubo» por reparar un tanto la tontería de la trad. francesa: «le plus médisant de son siècle». Momo era, en la mitología griega, dios de la burla, y hablar «de su tiempo» es suponerlo personaje real. Alquié sugiere que el traductor tuvo en cuenta el «Maevius» de la edición de 1641, contemporáneo de Virgilio y Horacio y enemigo suyo, a quien sí puede aplicarse esa frase. *(N. del T.)*

nera de las demás cosas, sino que abarca y contiene en sí, con toda simplicidad y sin limitación alguna, cuanta esencia hay en el ser, y en quien toda cosa está encerrada como en su causa primera y universal.

Mas es fuerza que me detenga aquí un momento, no vaya a fatigarme demasiado, pues ya mi espíritu está tan agitado como el fluctuante Euripo [3]: afirmo, niego, apruebo, refuto, no quiero disentir de tan gran hombre, y, sin embargo, no puedo asentir. Pues os pregunto: una idea, ¿qué causa requiere? O decidme más bien: ¿qué es una idea? *Es la cosa misma pensada, en cuanto que está objetivamente en el entendimiento.* Pero eso de estar objetivamente en el entendimiento, ¿qué es? Si es cierto lo que en tiempos me enseñaron, se trata de que el acto del entendimiento cumple la forma de un objeto; lo que, sin duda, es mera denominación extrínseca, y no añade realidad alguna a la cosa. Pues, así como el hecho de que algo sea visto no es, en mí, nada más que el acto que la visión dirige hacia mí, igualmente el hecho de que algo sea pensado, o esté objetivamente en el entendimiento, no es nada más que el cumplimiento y término a que llega, en sí mismo, el pensamiento que nace del espíritu; lo que puede suceder sin movimiento ni cambio alguno en la cosa, y hasta sin que la cosa exista. Siendo así, ¿por qué indagar la causa de algo que no es en acto, que es mera denominación y pura nada? [4]

Y, con todo, este hombre tan eminente dice que *para que una idea contenga tal realidad objetiva más bien que tal otra, debe sin duda recibirla de alguna causa.* Al contrario: de ninguna, pues la realidad objetiva es una pura denominación, y no existe en acto. Ahora bien: el influjo de una causa es real y actual; no puede recibirlo aquello que no existe en acto, y, por ende, no puede depender ni proceder de una verdadera causa, ni menos aún necesitarla. Tengo, pues, ideas, pero esas ideas no tienen causa, y mucho menos una causa superior a mí e infinita.

Pero acaso me dirá alguien: ya que no atribuyes causa a las ideas, dinos al menos por qué razón una idea posee tal realidad objetiva más bien que tal otra. Bien me parece: que no tengo por hábito la reserva en el trato con mis amigos, sino la franqueza. Y así, declaro que aplico a todas las ideas lo que el señor Descartes dijo del triángulo: *aunque acaso no exista,* dice, *en ningún lugar del mundo, fuera de mi pensamiento, una figura tal, y aunque no haya existido nunca, no por ello deja de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia dêterminada de dicha figura, que es inmutable y eterna.* Así pues, tal verdad es eterna, y no re-

quiere causa. Un barco es un barco, y no otra cosa. Davo es Davo, y no Edipo [5]. Si insistís, empero, en que os dé una razón, alegaré la imperfección de nuestro espíritu, que no es infinito. Pues no pudiendo en un solo acto de aprehensión abarcar el universo, que se da todo junto y a un tiempo, lo parte y divide; de modo que lo que no sería capaz de producir de una vez, lo concibe poco a poco, o, como se dice en la Escuela *(inadaequate)*, imperfectamente y por partes.

Mas nuestro gran hombre prosigue: *ahora bien, por imperfecta que sea esa manera de ser, según la cual una cosa está objetivamente en el entendimiento por medio de su idea, no puede decirse, sin embargo, que dicha manera de ser no sea nada, ni, por consiguiente, que tal idea proceda de la nada.*

Ahí hay equívoco; pues, si *nada* quiere decir lo mismo que no ser en acto, nada es en efecto, pues que no es en acto, y procede de la nada: es decir, no tiene causa. Pero si *nada* quiere decir algo fingido por el espíritu —*ser de razón*, como vulgarmente se le llama—, entonces no es que sea *nada*, sino algo real, distintamente concebido. Y, sin embargo, puesto que dicha manera de ser es sólo concebida, y no es en acto, puede ciertamente ser concebida, pero en modo alguno puede ser causada, o puesta fuera del entendimiento.

Mas quiero examinar además, sigue diciendo, *si yo, que tengo esa idea de Dios, podría existir, en el caso de que no hubiese Dios,* o, como dice inmediatamente antes, *en el caso de que no hubiese algún ser más perfecto que el mío, que hubiera puesto en mí su idea. Pues,* dice, *¿de quién recibiría entonces mi existencia? Acaso de mí mismo, o de mis padres, o de algún otro, etcétera. Pero si la hubiera recibido de mí mismo, no dudaría de nada, ni apetecería nada, y no me faltaría cosa alguna, pues me habría dado todas las perfecciones de que tengo alguna idea, y así yo mismo sería Dios. Y si hubiera recibido mi existencia de algún otro, vendría a parar a quien la tiene por sí mismo; y así, el mismo razonamiento que acabo de hacer para mí vale para él, y prueba que es Dios.* A mi entender, tenemos aquí la misma vía seguida por Santo Tomás, que la llamó vía de la causalidad de la causa eficiente, tomándola del Filósofo, salvo que ni Santo Tomás ni Aristóteles se preocuparon por las causas de las ideas [6]. Y acaso no hacía falta, pues ¿por qué no tomar el camino más corto y sin rodeos? Pienso, luego soy, e incluso soy el espíritu mismo y el pensamiento; ahora bien: ese pensamiento y espíritu, o bien existe por sí o

bien por otro; si por otro, éste, a su vez, ¿por quién existe? Si es por sí, entonces es Dios, pues en lo que es por sí se darán fácilmente todas las perfecciones.

Aquí ruego y conjuro a tan gran personaje para que no se oculte a un lector deseoso de aprender y acaso no muy avispado. Pues esas palabras —*por sí*— están tomadas en dos sentidos. El primero es positivo, y en él se entiende *por sí mismo* como por una causa; de manera que lo que sería por sí, dándose el ser a sí mismo, si tras premeditada deliberación se otorgase a sí mismo lo que quisiera, no hay duda de que se daría a sí mismo todo, y por tanto sería Dios. El segundo sentido es negativo, y conforme a él *por sí* monta tanto como *no por otro;* y es de esta última manera, a lo que sé, como todo el mundo lo toma.

Pues bien: si algo es *por sí*, es decir, *no por otro*, ¿cómo probar que, en virtud de eso, lo abarca todo y es infinito? Pues ahora no prestaré oídos si me decís: *puesto que es por sí, se habrá dado fácilmente a sí mismo todas las perfecciones;* y no os atenderé pues *por sí* no se entiende como por una causa, y no le ha sido posible, antes de ser, prever lo que podría ser, para escoger lo que después sería. Recuerdo haber oído en tiempos razonar a Suárez de este modo: *toda limitación procede de alguna causa; pues una cosa es finita o limitada, o bien porque la causa no ha podido darle nada mayor y más perfecto, o bien porque no ha querido; luego si alguna cosa es por sí, y no por una causa, puede decirse en verdad que es infinita e ilimitada.*

Mas yo no puedo dar entera aquiescencia a este razonamiento. Pues, concedido que algo sea tan *por sí* como os plazca —es decir, que *no* sea *por otro*— ¿qué diréis, si esa limitación nace de sus principios intrínsecos y constitutivos, es decir, de su misma forma y esencia, cuya infinitud, sin embargo, no habéis demostrado aún? [7] En verdad, si suponéis que lo caliente es caliente, lo será en virtud de sus principios constitutivos intrínsecos, y no será frío, aun cuando imaginéis que no es *por otro* lo que es. No le faltan razones, sin duda, al señor Descartes, para tratar de otro modo lo que los demás no han explicado acaso lo bastante, ni deducido con suficiente claridad.

Convengo desde luego con tan gran hombre, en la que establece como regla general, a saber: *que las cosas que concebimos con entera claridad y distinción son todas verdaderas.* Y hasta creo que todo lo que pienso es verdadero, habiendo renunciado hace ya mucho tiempo a todas las quimeras y seres de razón, pues ninguna potencia puede descaminarse de su objeto propio. Si la voluntad se mueve,

tiende al bien; y ni siquiera los sentidos se engañan, pues la vista ve lo que ve, el oído oye lo que oye; y si vemos oropel, bien vemos, ocurriendo el engaño sólo si juzgamos que vemos oro. De modo que el señor Descartes atribuye todos los errores, con harta razón, al juicio y a la voluntad.

Mas veamos ahora si es cierto lo que quiere inferir de dicha regla. *Concibo,* dice, *con claridad y distinción el ser infinito; luego es verdadero y es algo.* .Alguien podrá preguntarle: ¿conocéis con claridad y distinción el ser infinito? Entonces, ¿qué quiere decir la sentencia común, de todos sabida, *lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido?* Pues si es cierto que, cuando pienso en un quiliógono, representándome confusamente cierta figura, no lo imagino ni lo conozco con distinción, porque, no puedo representarme distintamente sus mil lados, ¿cómo podría concebir de un modo distinto, y no confuso, el ser infinito en cuanto infinito, siendo así que no puedo ver clara y puntualmente las infinitas perfecciones que lo componen?

Y acaso esto es lo que quiso decir Santo Tomás; pues, tras negar que la proposición *Dios existe* fuese clara de suyo y cognoscible sin prueba, se propone a sí mismo la objeción siguiente, tomada de las palabras de San Juan Damasceno: *el conocimiento de que existe Dios está naturalmente impreso en el espíritu de todos los hombres; luego es una cosa clara de suyo y que no necesita prueba para ser conocida*[8]. A lo cual responde: *Conocer que existe Dios, en general y,* como él dice, *con cierta confusión, a saber: en cuanto que Dios es la beatitud del hombre, eso está impreso por naturaleza en nosotros; pero eso no es,* dice, *conocer sin más que Dios existe; así como tener conocimiento de que viene alguien no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene,* etcétera. Como si quisiera decir que a Dios lo conocemos según ciertos aspectos racionales genéricos, ya como fin último, o como ser primero y perfectísimo, o bien en cuanto ser que comprende y abarca, confusamente y en general, todas las cosas; pero no con la comprensión racional de su ser propio, ya que en este sentido es infinito, y, por tanto, nos es desconocido. Sé que el señor Descartes hallará fácilmente respuesta a la dificultad que acabamos de proponer; con todo, creo que estas alegaciones, hechas aquí por mí a manera sólo de ejercicio, harán que se acuerde de lo que dice Boecio, a saber: *que hay ciertas nociones comunes que sólo los sabios pueden conocer sin necesidad de prueba;* de modo que no es de extrañar si quienes desean saber más preguntan mucho, y se detienen largo tiempo en la consideración de lo que saben que ha sido establecido

como primer y principal fundamento de todo el asunto, y que sin embargo no alcanzan a entender sin larga averiguación y muy atento espíritu.

Mas sigamos concediendo aquel principio, y supongamos que alguien tiene, clara y distintamente, la idea de un ser supremo y sumamente perfecto: ¿qué pretendéis inferir de ello? Que ese ser infinito existe, y esto con tal certeza, *que debo estar al menos tan seguro de la existencia de Dios, como hasta aquí lo he estado de la verdad de las demostraciones matemáticas; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) al que falte la existencia, de lo que repugna concebir una montaña a la que falte el valle.* Aquí está el nudo de la cuestión: quien ahora ceda, debe confesarse vencido; por lo que a mí toca, pues tengo que habérmelas con un poderoso adversario, conviene que esquive un poco, para diferir al menos por algún tiempo, puesto que he de ser vencido, lo que no puedo evitar.

Y, en primer lugar, aunque no procedamos aquí por autoridad, sino sólo por razón, sin embargo, no sea que parezca yo oponerme por puro capricho a tan gran espíritu, escuchad a Santo Tomás, que se hace a sí mismo la objeción que sigue: *Nada más comprender lo que significa la palabra* Dios *se sabe que Dios existe; pues con ella se entiende algo, mayor que lo cual nada puede pensarse. Ahora bien: aquello que está en el entendimiento y en la realidad, es mayor que lo que sólo está en el entendimiento. Y por ello, si se entiende la palabra* Dios, *Dios está en el entendimiento y, consiguientemente, también en la realidad*[9]. Cuyo argumento puede ponerse en forma como sigue: Dios es aquello cuyo mayor no puede concebirse; ahora bien: aquello cuyo mayor no puede concebirse implica la existencia; luego Dios, en su nombre o en su concepto mismo, implica la existencia, y, por tanto, no puede ser ni ser concebido sin ella. Decidme ahora: ¿acaso no es ése el mismo argumento del señor Descartes? Santo Tomás definió así a Dios: *el ser cuyo mayor no puede concebirse.* El señor Descartes lo llama *un ser supremamente perfecto;* siendo así, nada mayor que él puede concebirse, en efecto. Prosigue Santo Tomás: *aquello cuyo mayor no puede concebirse implica la existencia, pues si así no fuera podría concebirse algo aún mayor, a saber: algo cuya concepción incluyese la existencia.* ¿Acaso el señor Descartes no se sirve de igual premisa menor en su argumento? Dios es un ser supremamente perfecto; ahora bien, un ser así incluye la existencia, pues, si no, no sería supremamente perfecto. Santo Tomás

concluye: *por ello, si se entiende la palabra* Dios, *Dios está en el entendimiento, y, consiguientemente, también en la realidad. Es decir: partiendo de que la existencia está comprendida en el concepto o noción de un ser cuyo mayor no puede concebirse, se sigue que dicho ser existe.* El señor Descartes concluye lo mismo: *Mas,* dice, *de no poder yo concebir a Dios sin existencia, se sigue que la existencia es inseparable de El, y, por tanto, que realmente existe.* Responda ahora Santo Tomás, tanto a sí mismo como al señor Descartes. *Supuesto,* dice, *que todos entienden que la palabra* Dios *significa lo que se ha dicho, a saber, aquello cuyo mayor no puede concebirse, de ello no se sigue que la cosa significada con ese nombre exista en la naturaleza, sino sólo en la aprehensión del entendimiento. Y no puede decirse que exista en la realidad, si no se concede que hay en la realidad alguna cosa cuyo mayor no puede ser concebido, lo que abiertamente niegan quienes dicen que no hay Dios.* Conforme a esto, respondo yo a mi vez en pocas palabras: aunque se conceda que el ser supremamente perfecto implica en su solo nombre la existencia, no se sigue sin embargo que esa existencia, en la naturaleza, sea algo en acto, sino tan sólo que el concepto o noción del ser supremamente perfecto está inseparablemente unido al de existencia. De lo cual no puede concluirse que la existencia de Dios sea algo en acto, si no se supone que dicho ser supremamente perfecto existe en acto: pues en ese caso contendrá en acto todas las perfecciones, y, entre ellas, la de la existencia real [10].

Permitidme, señores, que después de tantas fatigas dé algún solaz a mi espíritu. La composición de palabras *león existente* comprende esencialmente dos partes, a saber: el león y la existencia; ya que, si suprimís una u otra, no quedará la misma composición. Pues bien: ¿acaso Dios no ha conocido clara y distintamente, desde toda la eternidad, dicha composición? Y la idea de ella, en cuanto tal composición, ¿acaso no incluye esencialmente ambas partes? Es decir: ¿no pertenece la existencia a la esencia del compuesto *león existente?* Y, con todo, ese conocimiento que Dios ha tenido desde toda la eternidad no hace que exista necesariamente una u otra de las partes del compuesto, si no se supone que éste existe en acto; pues, en este caso, contendrá en sí todas sus perfecciones esenciales, y por tanto su existencia actual. Del mismo modo, aun cuando yo conozca clara y distintamente al ser supremo, y aunque el concepto esencial de éste incluya la existencia, no se sigue de ahí que dicha existencia sea algo en acto, si no suponéis que tal ser

supremo existe; pues en este caso, junto con sus demás perfecciones, tendrá también en acto la de la existencia. Por consiguiente, hay que probar por otra vía que dicho ser supremo existe.

Poco he de decir tocante a la existencia del alma y a la distinción real que hay entre ella y el cuerpo; pues confieso que el trato con tan ilustre ingenio me ha fatigado tanto, que casi no puedo más. Si hay una distinción entre alma y cuerpo, parece probarla partiendo de que esas dos cosas pueden ser concebidas distintamente y por separado. En este punto, dejo que nuestro docto autor se las haya con Escoto, quien dice que para concebir una cosa distintamente y por separado de otra, basta con que entre ellas medie una distinción, que él llama *formal y objetiva,* y pone entre la *distinción real* y la *de razón;* de este modo distingue la justicia de Dios de su misericordia, *pues éstas tienen,* dice, *antes de cualquier operación del entendimiento, razones formales diferentes, de suerte que la una no es la otra; y, sin embargo, sería mal razonamiento el siguiente: la justicia puede ser concebida por separado de la misericordia, luego puede también existir por separado.* Pero advierto ya que he rebasado los límites de una carta.

Esto es, señores, cuanto tenía que decir del asunto que me habéis propuesto: a vosotros toca ahora ser los jueces. Si os pronunciáis en mi favor, no será difícil inclinar al señor Descartes a no tenerme malquerencia por haberle replicado un tanto; si estáis en favor suyo, estrecho desde ahora su mano y me confieso vencido, con tanto mayor gusto pues que temo serlo de nuevo en otra ocasión. Quedad con Dios.

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS PRIMERAS OBJECIONES

hechas por un sabio teólogo de los Países Bajos

Señores [11]:

Reconozco que habéis suscitado contra mí un poderoso adversario, cuyo ingenio y doctrina me hubieran dado harto trabajo, si tan devoto y amable teólogo no hubiera preferido favorecer la causa de Dios y la de este su débil defensor, en vez de combatirla con toda su fuerza. Empero, aun cuando su proceder haya sido honestísimo, no escaparía yo a la censura si intentase prevalerme de él; por ello, es aquí mi propósito más bien el de descubrir el artificio de que ha usado para ayudarme, que el de responderle como a un adversario [12].

Ha comenzado exponiendo con brevedad la principal razón por mí empleada para probar la existencia de Dios, a fin de que los lectores la tuvieran bien presente. Luego, tras dar sucintamente aquiescencia a aquellas cosas que ha juzgado estar lo bastante demostradas, apoyándolas así con su autoridad, ha llegado al nudo de la dificultad, que es saber lo que ha de entenderse bajo el nombre de *idea,* y qué causa requiere ésta.

Ahora bien, yo he escrito en algún lugar *que la idea es la misma cosa concebida, o pensada, en cuanto está objetivamente en el entendimiento;* él finge entonces entender tales palabras de muy otro modo que como las dije, a fin de darme ocasión para explicarlas con más claridad. *Estar objetivamente,* dice, *en el entendimiento, significa que el acto del entendimiento cumple la forma de un objeto, lo cual no es sino mera denominación extrínseca, y no añade realidad alguna a la cosa,* etcétera. Debe notarse que él se refiere a la cosa misma que está fuera del entendimiento, respecto de la cual es, ciertamente, denominación extrín-

seca el que esté objetivamente en el entendimiento; pero yo hablo de la idea, que nunca está fuera del entendimiento, y respecto de la cual *estar objetivamente* no significa otra cosa que estar en el entendimiento tal y como los objetos están habitualmente en él [13]. Así por ejemplo, si alguien preguntara que cómo es afectado el sol por estar objetivamente en mi entendimiento, bien se le respondería diciendo que *eso sólo le afecta a modo de denominación extrínseca*, a saber: que la operación de mi entendimiento cumple la forma de ese objeto; mas si se pregunta qué es la idea del sol, y se responde que es la cosa pensada, en cuanto que está objetivamente en el entendimiento, nadie entenderá que se trata del sol mismo en cuanto que dicha denominación extrínseca está realmente en él. Y, en este último caso, *estar objetivamente en el entendimiento* no querrá decir que el entendimiento cumpla su operación bajo la forma de un objeto, sino estar en el entendimiento tal y como los objetos están habitualmente en él; de suerte que la idea del sol es el sol mismo que existe en el entendimiento, no, en verdad, formalmente —como existe en el cielo—, sino objetivamente, es decir, tal y como los objetos existen habitualmente en el entendimiento: cuya manera de existir es, sin duda, mucho más imperfecta que aquella otra por la que existen fuera del entendimiento, mas, con todo, no es una pura nada, como ya he dicho antes.

Y cuando el docto teólogo dice haber equívoco en las palabras *una pura nada*, parece indicarme el que acabo de exponer, temiendo que yo no lo advierta. Pues dice, en primer lugar, que una cosa existente en el entendimiento por medio de su idea, no es un ser real o actual, o sea, no es una cosa que esté fuera del entendimiento, lo que es cierto. Y luego dice también que no es una cosa fingida por el espíritu, o sea, un ser de razón, sino algo real y distintamente concebido: y al decir esto admite todo cuanto he dicho yo. Añade, sin embargo, que *puesto que esa cosa es sólo concebida, y no existe en acto* (es decir: puesto que es sólo una idea, y no algo fuera del entendimiento) *puede ciertamente ser concebida, pero en modo alguno puede ser causada*, es decir, que no necesita causa para existir fuera del entendimiento; y yo convengo en eso, pero ciertamente necesitará una causa para ser concebida, y sólo de esto se trata aquí. Y así, si alguien concibiese en su espíritu la idea de una máquina sumamente artificiosa y desusada, sería razonable preguntar cuál es la causa de esa idea, y no daría una respuesta satisfactoria quien dijera que esa idea no es nada fuera del entendimiento, y que, por tanto, no puede

ser causada, sino sólo concebida; pues lo que se pregunta aquí es, precisamente, por qué causa es concebida. Tampoco bastará con decir que el entendimiento mismo es su causa, en cuanto que esa idea nace de una operación suya: de eso no hay duda, pero lo que se pregunta es cuál es la causa del artificio objetivo que hay en ella [14]. Pues, conteniendo esa idea tal artificio objetivo más bien que tal otro, ello se deberá *sin duda a alguna causa*; y el artificio objetivo es a esa idea lo que la realidad objetiva es a la idea de Dios. Ciertamente, a dicho artificio pueden atribuírsele causas diversas: o bien una máquina real anteriormente vista, a cuya semejanza se ha formado la idea, o bien un profundo conocimiento de la mecánica, poseído por el entendimiento, o bien, acaso, una gran sutileza de ingenio, por cuya virtud ha podido ser inventada la máquina, sin previa ciencia. Y debe notarse que todo ese artificio, que en la idea está sólo objetivamente, ha de estar formal o eminentemente en su causa, cualquiera que ésta sea. Y lo mismo hay que pensar de la realidad objetiva que está en la idea de Dios. Pero, en este último caso, ¿dónde podremos hallar toda esa realidad o perfección, sino en el Dios que existe realmente? Mi perspicaz interlocutor ha visto muy bien todo esto; por ello, reconoce que es razonable preguntar por qué una idea contiene tal realidad objetiva más bien que tal otra, a cuya demanda ha respondido, en primer lugar, *que sucede con todas las ideas lo mismo que yo he escrito acerca de la idea de triángulo, a saber: que, aun cuando acaso no haya triángulos en lugar alguno del mundo, no deja de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada del triángulo, que es inmutable y eterna, y que, según él, no necesita causa.* Pero ve muy bien que eso no es satisfactorio; pues, aun siendo inmutable y eterna la naturaleza del triángulo, no por ello deja de ser razonable preguntar por qué su idea está en nosotros. Por eso ha añadido: *si insistís en que os dé una razón, alegaré la imperfección de nuestro espíritu,* etcétera. Cuya respuesta no parece significar sino que quienes se alejen en este punto de mi opinión, nada verosímil podrán responder [15]. Pues, en efecto, decir que la causa de estar la idea de Dios en nosotros es la imperfección de nuestro espíritu, vale tanto como decir que la causa de imaginarnos una máquina muy artificiosa más bien que una menos perfecta, es nuestra ignorancia de la mecánica. Al contrario, si alguien tiene la idea de una máquina lo más artificiosa imaginable, de ahí se concluye muy bien que tal idea procede de una causa en la que está, real y efectivamente, todo ese artificio, aunque éste no se halle en la idea

más que objetivamente, y no realmente [16]. Por la misma razón, puesto que tenemos en nosotros la idea de Dios, en la que se contiene toda perfección concebible, de ello se infiere con toda evidencia que esa idea depende y procede de alguna causa que contiene realmente en sí toda esa perfección, a saber: del Dios efectivamente existente. Y, sin duda, no parecería que hay más dificultad en admitir lo segundo que lo primero, si, así como no todos los hombres son peritos en mecánica —y por eso no todos pueden tener ideas de máquinas muy artificiosas—, tampoco tuvieran todos la misma facultad de concebir la idea de Dios. Pero como esta última facultad está igualmente impresa en el espíritu de todos, y no advertimos que proceda de otra parte que nosotros mismos, suponemos entonces que pertenece a la naturaleza de nuestro espíritu. Y ello no sin razón; pero olvidamos una cosa digna de consideración más que otra alguna, y de la cual dependen toda la fuerza, claridad y buena inteligencia de ese argumento, a saber: *que dicha facultad de tener en sí la idea de Dios no podría hallarse en nosotros, si nuestro espíritu fuera sólo una cosa finita, como lo es en efecto, y no tuviese a Dios por causa de su ser.* Por esta razón me preguntaba yo si yo mismo podría existir, en el caso de que Dios no existiera; y no tanto para añadir una razón diferente de la anterior, como para explicar esta misma con exactitud [17].

Mas ahora la cortesía de mi adversario me lleva a un punto difícil, y que podría concitarme la animadversión de muchos; pues compara mi argumento con otro, tomado de Santo Tomás y Aristóteles, como si quisiera así forzarme a declarar por qué, si ando el mismo camino que ellos, no los he seguido en todo; yo le ruego, empero, que me permita no hablar de los demás, y dar sólo razón de las cosas que yo he escrito [18]. Y así, he de decir en primer lugar que mi argumento no está fundado en haber percibido yo, en las cosas sensibles, cierto orden o sucesión de causas eficientes: y ello, en parte, porque he creído que la existencia de Dios era mucho más evidente que la de cualquier cosa sensible, y, en parte, porque no veía adónde podría llevarme esa sucesión de causas, si no era a conocer la imperfección de mi espíritu, en cuanto que yo no puedo entender cómo pueden sucederse desde toda la eternidad infinitas causas, sin que haya habido una primera. Pues, en verdad, de que yo no pueda entender eso no se sigue que tenga que haber una causa primera, como tampoco se sigue, de no poder yo entender cómo una cantidad finita pueda admitir infinitas divisiones, que tenga que haber una última división, tras la

cual aquella cantidad ya no pueda seguir siendo dividida; lo único que se sigue es que mi entendimiento, finito como es, no puede entender lo infinito [19]. Por eso he preferido fundar mi razonamiento sobre mi propia existencia, que no depende de serie alguna de causas, y que me es mejor conocida que ninguna otra cosa; y al preguntarme acerca de mí mismo no he pretendido tanto averiguar qué causa me produjo anteriormente, cuanto saber qué causa me conserva ahora, a fin de librarme por ese medio de toda serie y sucesión de causas. Además, tampoco he pretendido saber cuál es la causa de mi ser, en cuanto que estoy compuesto de cuerpo y alma, sino sólo y precisamente en cuanto que soy una cosa que piensa. Lo cual no es de poca utilidad en este asunto, pues así he podido librarme mucho mejor de los prejuicios, considerar lo que dicta la luz natural, interrogarme a mí mismo, y tener por cierto que nada puede haber en mí que yo no conozca de algún modo. Muy otra cosa sería si, viendo que he nacido de mi padre, considerase que mi padre procedía a su vez de mi abuelo, y, no pudiendo proceder al infinito en esa averiguación de los padres de mis padres, concluyese que hay una causa primera. Además, no he indagado sólo cuál es la causa de mi ser en cuanto soy una cosa que piensa, sino, y sobre todo, en cuanto que reconozco que hay en mí, entre muchos otros pensamientos, la idea de un ser supremamente perfecto; pues de eso solo depende toda la fuerza de mi demostración. En primer lugar, porque esa idea me permite conocer lo que Dios es, al menos en la medida en que soy capaz de conocerlo; y, según *las leyes* de la verdadera *lógica*, no se debe, *tratando* de *una* cosa, preguntar *si es*, antes de saber *lo que es*. En segundo lugar, porque esa misma idea me da ocasión de examinar si yo soy por mí mismo o por otro, y de reconocer mis defectos. Y en tercer lugar, esa idea es la que me enseña no sólo que mi ser tiene una causa, sino, además, que dicha causa contiene en sí toda suerte de perfecciones, y, por tanto, que es Dios. Por último: yo no he dicho ser imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma; pues aunque ello sea del todo cierto cuando se circunscribe la significación de *eficiente* a las causas que son diferentes de sus efectos, o que los preceden en el tiempo, no parece que en este caso dicha significación deba ser circunscrita así, tanto porque ello sería fútil (pues ¿quién ignora que una cosa no puede ser diferente de sí misma ni precederse a sí misma en el tiempo?), como también porque la luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto: puesto que, al contrario, y hablando con

propiedad, no recibe el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino cuando produce su efecto, y, por tanto, antes del efecto, no es tal causa eficiente. Pero la luz natural sí nos dicta que no hay cosa alguna de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente, o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita. De manera que, en el caso de que yo pensara que ninguna cosa puede ser con relación a sí misma lo que la causa eficiente es con relación a su efecto, no por ello, ni mucho menos, podría concluir que hay una causa primera, sino que, al contrario, buscaría de nuevo la causa de esa llamada primera, y, de esta suerte, jamás llegaría a una causa que, en efecto, fuese la primera. Pero es que, además, yo admito por entero que puede haber alguna cosa poseedora de una potencia tan grande e inagotable, que no precise de concurso alguno, ni para existir ni para conservarse, siendo así de algún modo causa de sí misma. Y pienso que así es Dios[30]. Nótese que, aunque yo existiera desde toda la eternidad, y no hubiera por tanto nada antes de mí, sin embargo, al ver yo que pueden distinguirse y separarse las partes del tiempo, no pudiéndose concluir entonces, del hecho de existir yo ahora, que existiré después, salvo que —por así decir— yo no sea vuelto a crear en cada momento por alguna causa, resultaría que no pondría dificultades para llamar *eficiente* a la causa que así me crea de continuo, o sea, que me conserva. Pues del mismo modo, aunque Dios haya existido siempre, sin embargo, puesto que es Él mismo quien se conserva, parece que puede ser llamado con propiedad *causa de sí mismo*. (Conviene notar, en todo caso, que no me refiero aquí a una conservación producida por un influjo real y positivo de la causa eficiente, sino que digo tan sólo que la esencia de Dios es tal, que es imposible que no exista siempre.)

Sentado esto, fácil me será responder al asunto de la distinción entre los dos sentidos de las palabras *por sí*, distinción que, según me advierte el docto teólogo, debe ser explicada. Pues, aunque quienes piensan, ateniéndose a la significación restrictiva de *eficiente*, ser imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma, y no advierten aquí ningún otro género de causa que tenga relación y analogía con la eficiente; aunque los tales —digo— no acostumbren entender otra cosa, cuando dicen que algo es *por sí*, sino que ese algo carece de causa; con todo ello, si quieren parar mientes en la realidad más bien que en las palabras, reconocerán fácilmente que el sentido negativo de las palabras *por sí* sólo procede de la imperfección del espíritu humano,

sin que tenga fundamento alguno en las cosas, habiendo, en cambio, otro sentido *positivo*, exigido por *la realidad misma* de las cosas, y sobre el cual se apoya exclusivamente mi argumento. Así, por ejemplo, si alguien piensa que un cuerpo es por sí, acaso sólo quiera decir que ese cuerpo no tiene causa, y así no afirma lo que piensa por razón alguna positiva, *sino sólo por modo negativo, pues no conoce causa* alguna de dicho cuerpo. Pero eso arguye cierta imperfección en su juicio, como reconocerá luego fácilmente, si considera que las partes del tiempo no dependen las unas de las otras, y que, por lo tanto, de la suposición que ha hecho, según la cual ese cuerpo ha sido por sí hasta el presente, no se sigue que tenga que ser en lo porvenir, salvo que haya en él alguna potencia real y positiva que, por así decir, lo reproduzca continuamente. Pues entonces, viendo que no hay en la idea del cuerpo potencia alguna de ese género, le será fácil concluir que el tal cuerpo no es por sí, y, de este modo, entenderá las palabras *por sí* positivamente. Del mismo modo, cuando decimos que Dios es por sí, podemos también, sin duda, entender eso negativamente, pensando sólo *que su existencia carece de causa*; pero cuando hemos indagado antes la causa por la que es, o por la que no cesa de ser, y, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, hemos visto que ésta es tan plena y pingüe que ha de ser la causa por la que Dios es y no deja de ser, entonces decimos que Dios es *por sí,* no ya de un modo negativo, sino, al contrario, muy positivamente. Pues aunque no haga falta decir que Dios es causa eficiente de sí mismo, no sea que empecemos a disputar *sobre palabras, sin embargo, pues vemos que lo que hace que* El *sea por sí (es decir: que no tenga causa distinta* de sí mismo) no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su potencia, nos es del todo lícito pensar que Dios hace con relación a sí mismo lo que la causa eficiente hace con relación a su efecto, y, por lo tanto, que es por sí de un modo positivo. Es igualmente lícito que cada cual se pregunte, respecto de sí mismo, si es por sí en ese mismo sentido, y, dado que no halle en sí potencia alguna capaz de conservarlo siquiera un instante, concluirá con razón que es por otro, e incluso por otro que, a su vez, es por sí; pues siendo aquí cuestión del tiempo presente, y no del pasado ni del futuro, no puede procederse continuamente hasta el infinito. Y hasta añadiría ahora algo que antes no he escrito, a saber: que ni siquiera puede llegarse a una segunda causa, pues aquella primera cuya potencia alcanza a

conservar algo que está fuera de sí, con más razón se conservará a sí misma en virtud de su propia potencia, y de esta suerte será *por sí* *.

Cuando se dice, por otra parte, que toda *limitación* tiene una causa, creo en verdad que tal afirmación es cierta, pero que no está bien expresada, ni resuelve las dificultades; pues, hablando con propiedad, la limitación es tan sólo la negación de una perfección mayor, y no es la negación la que requiere causa, sino la cosa misma limitada. Y aunque sea cierto que toda cosa limitada lo es por una causa, con *todo, eso no es de suyo manifiesto, sino que debe ser probado* independientemente. Pues, como bien responde nuestro sutil teólogo, una cosa puede ser limitada de dos maneras: o bien porque quien la ha producido no le ha dado más perfecciones, o bien porque su naturaleza es tal que no ha podido recibir más que cierto número de ellas, al modo como no pertenece a la naturaleza del triángulo tener más de tres lados. Pero me parece algo de suyo evidente, sin necesidad de prueba, que todo lo que existe, o es por una causa, o por sí mismo como por una causa; pues dado que concebimos bien, no sólo la existencia, sino su negación, no podemos imaginar nada que sea por sí de manera que no haga falta dar razón[21] de por qué existe más bien que no existe. Y así, debemos interpretar siempre las palabras *ser por sí* positivamente, como un ser que es por una causa, a saber: la sobreabundancia de su propia potencia, la cual no puede residir más que en Dios solo, como puede demostrarse fácilmente.

Lo que después me concede el sabio doctor, aunque en efecto no admita duda alguna, es, sin embargo, tan pocas veces objeto de consideración, y reviste tal importancia para librar a la *filosofía de las tinieblas en que parece estar* envuelta, que, al confirmarlo él con su autoridad, me auxilia no poco en mi propósito.

Pregunta él, empero, en este punto, y con mucha razón, si tengo un conocimiento claro y distinto del infinito; pues aunque yo haya procurado prevenir tal objeción, sin embargo, ella se presenta tan fácilmente a todo el mundo, que *resulta necesario considerarla aquí con un poco de amplitud*. Por ello, diré en primer lugar que el infinito, en

---

* Entre este párrafo y el siguiente figura, en la trad. francesa de 1661 (2.ª edición) un texto que no corresponde a ninguno de la edición latina y que debe ser añadido de Clerselier, por lo que Adam y Tannery no lo incluyen en su edición, dándolo en nota (cf. Adam-Tannery IX-1, p. 88). *(N. del T.)*

cuanto infinito, no puede en verdad ser abarcado *, pero sí puede, con todo, ser entendido: pues entender clara y distintamente que una cosa es tal que en ella no pueden hallarse *límites*, es lo *mismo que entender claramente* que es infinita. Y hago aquí distinción entre *indefinido* e *infinito*. Sólo llamo infinito, hablando con propiedad, a aquello en que en modo alguno encuentro límites, y, en este sentido, sólo Dios es infinito. Pero a aquellas cosas en las que sólo bajo cierto respecto no veo límite —como la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad, y cosas por el estilo— las llamo *indefinidas*, y no *infinitas*, pues no en cualquier sentido carecen de límite. Además, hago también distinción entre la razón formal del infinito —o sea, la infinitud— y la cosa misma que es infinita. Pues, en cuanto a la infinitud, aunque la entendemos como muy positiva, no la concebimos, pese a ello, sino de un modo negativo, a saber: por no advertir en la cosa limitación alguna. Y en cuanto a la cosa que es infinita, la concebimos, en verdad, positivamente, pero no en toda su perfección, es decir: que no abarcamos todo cuanto de inteligible hay en ella. Cuando contemplamos el mar, decimos que lo vemos, aunque nuestra mirada no llegue a todas sus partes ni pueda medir su vasta extensión; y cuando lo miramos de lejos, como queriendo abarcarlo entero con la mirada, lo vemos confusamente, igual que imaginamos confusamente un quiliógono cuando tratamos de representarnos todos sus lados a un tiempo; pero, cuando nuestra vista se fija sólo en una parte del mar, tal visión puede entonces ser muy clara y distinta, así como la imaginación de un quiliógono, cuando se extiende sólo a uno o dos de sus lados. Del mismo modo, reconozco, junto con todos los teólogos, que Dios no puede ser captado por el espíritu humano, e incluso que no puede ser conocido con distinción por quienes tratan de abarcarlo todo entero y a un tiempo con el pensamiento, como si lo contemplasen de lejos: y en ese sentido ha dicho Santo Tomás, en el lugar citado más arriba, que el conocimiento de Dios se da en nosotros sólo a modo de imagen confusa y oscura; pero quienes atienden a cada una de sus perfecciones, y em-

---

* Traducimos por «abarcado» el *compris* francés, que vierte el *comprehendi* latino, pues «comprendido» no establecería, en castellano, una diferencia neta con «entendido». Se trata de la distinción entre *imaginación y concepto: el infinito, aunque no pueda ser «imaginado»* («abarcado») sí es susceptible de ser conceptualizado: esta distinción será caballo de batalla en las objeciones de Hobbes y Gassendi. *(N. del T.)*

plean todas sus fuerzas en contemplarlas, no tanto a fin de comprenderlas como de admirarlas (1), y en reconocer cuán lejos están de toda comprensión (2), ésos —digo— hallan en El mucha más materia clara y distintamente cognoscible, y con mucha mayor facilidad, que en cosa alguna creada. Y el mismo Santo Tomás ha reconocido eso en dicho lugar, como lo manifiesta el que asevere, en el artículo siguiente, que la existencia de Dios puede ser demostrada. Por lo que a mí toca, siempre que he dicho que Dios podía ser conocido clara y distintamente, he querido referirme a dicho conocimiento finito, y acomodado a la escasa capacidad de nuestro espíritu. Y no hace falta entenderlo de otro modo para que sean verdaderas las cosas que he dicho al respecto, como fácilmente se verá si se advierte que sólo he hablado de ello en dos lugares. En el primero de ellos, se trataba de saber si en la idea de Dios que nosotros formamos había algo real, o bien si sólo había en ella una negación de otra cosa (al modo en que puede dudarse si, en la idea del frío, no habrá nada más que una negación del calor): y ello puede conocerse fácilmente, aun sin comprender el infinito. En el otro lugar, he sostenido que la existencia pertenece a la naturaleza del ser supremamente perfecto, no menos que los tres lados pertenecen a la naturaleza del triángulo: lo cual puede también ser entendido, sin tener de Dios un conocimiento tan amplio que abarque todo lo que hay en El.

Compara aquí de nuevo uno de mis argumentos con otro de Santo Tomás, como si, de algún modo, quisiera obligarme a declarar cuál de los dos posee mayor fuerza. Y, según creo, podré hacerlo sin merecer reproche de alguna monta, pues que ni Santo Tomás ha hecho uso de tal argumento como suyo, ni de él se infiere lo mismo que del mío; por lo demás, yo no me aparto aquí en modo alguno de la opinión del Doctor Angélico. Lo que se pregunta es si el conocimiento de la existencia de Dios es tan natural al espíritu humano que no haga falta probarla (es decir: si tal existencia es clara y manifiesta para todos); él lo niega, y yo también [22]. Ahora bien; el argumento que él objeta puede enunciarse así: cuando se entiende lo que significa la palabra *Dios*, se trata de algo cuyo mayor no puede ser concebido; es así que existir en el entendimiento y en la realidad es algo mayor que existir sólo en el entendimiento; luego, cuando se entiende lo que significa la palabra *Dios*, se entiende que Dios existe en el entendimiento y en la realidad. En dicho argumento hay un evidente vicio de forma, pues la conclusión debería ser sólo ésta: luego, cuando se entiende lo que significa la palabra *Dios*, se entiende que significa una cosa

que existe en el entendimiento y en la realidad; pero eso es lo que la palabra significa, y no parece que una significación, por sí sola, deba tener realidad [23]. Mi argumento, en cambio, tenía esta forma: puede afirmarse verdaderamente de una cosa aquello que, con claridad y distinción, concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; es así que, tras indagar con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe [24]. La conclusión, al menos, es legítima. Pero la premisa mayor tampoco puede negarse, pues ya estábamos de acuerdo en que todo cuanto concebimos clara y distintamente es verdadero [25]. Queda sólo la premisa menor, y reconozco que no es floja su dificultad. Primero, porque estamos tan acostumbrados a distinguir en toda cosa existencia y esencia, que no advertimos por qué la existencia pertenece a la esencia de Dios mejor que a la de las demás cosas; y también porque, distinguiendo mal —como hacemos— aquello que pertenece a la esencia verdadera e inmutable de alguna cosa, y aquello que sólo se le atribuye por ficción de nuestro entendimiento, aunque nos demos cuenta con suficiente claridad de que la existencia pertenece a la esencia de Dios, sin embargo, de ello no concluimos que Dios existe, pues no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera, o si tan sólo es materia de ficción. Pues bien, para remover la primera parte de esta dificultad, hay que distinguir entre existencia posible y existencia necesaria, advirtiendo que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de toda cosa que concebimos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria sólo está contenida en la idea de Dios. Pues no me cabe duda de que quienes consideren con atención la diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las otras, percibirán que, aun cuando concibamos siempre las demás cosas como existentes, de ello no se sigue que existan, sino sólo que pueden existir, pues no entendemos necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades; pero, concibiendo claramente que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, de ello se sigue que Dios existe necesariamente. Para remover la segunda parte de la dificultad, adviértase que las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por ese mismo entendimiento, no sólo mediante una abstracción o restricción de su pensamiento, sino mediante

una operación clara y distinta; de manera que aquellas cosas que el entendimiento no puede dividir así, no han sido producidas o compuestas por él, sin duda alguna. Cuando, por ejemplo, me represento un caballo alado, o un león existente en acto, o un triángulo inscrito en un cuadrado, fácilmente entiendo que puedo representarme, al contrario, un caballo sin alas, un león que no exista o un triángulo sin el cuadrado, y, por tanto, que tales cosas no poseen naturalezas verdaderas e inmutables. Pero si me represento un triángulo, o un cuadrado (no hablo ahora del león ni del caballo, pues sus naturalezas no nos son aún conocidas por entero), entonces, sin duda, afirmaré con verdad de un triángulo todo lo que reconozca contenido en su idea, como que sus tres ángulos valen dos rectos, etcétera, y lo mismo haré con el cuadrado. Pues aunque pueda concebir un triángulo abstrayendo que sus tres ángulos valgan dos rectos, no puedo negar eso de él mediante una operación clara y distinta, esto es, entendiendo bien lo que digo. Además, si considero un triángulo inscrito en un cuadrado, no para atribuir al cuadrado lo que sólo pertenece al triángulo, ni viceversa, sino con el solo propósito de examinar las consecuencias que resultan de la unión de ambos, la naturaleza de esa figura compuesta no será menos verdadera e inmutable que la del cuadrado o el triángulo aislados. De suerte que podré afirmar con verdad que el cuadrado no es menor que el doble del triángulo en él inscrito, y otras cosas tales, que pertenecen a la naturaleza de esa figura compuesta. Mas si considero que la existencia está contenida en la idea de un cuerpo muy perfecto, y ello porque hay mayor perfección en existir realmente y en el entendimiento que en existir sólo en el entendimiento, no puedo inferir de ahí que ese cuerpo perfectísimo exista, sino tan sólo que puede existir. Pues bien advierto que tal idea ha sido fabricada por mi entendimiento, juntando todas las perfecciones corpóreas, y que la existencia no resulta de las demás perfecciones comprendidas en la naturaleza del cuerpo, ya que tanto puede afirmarse como negarse que existan. Además, como al examinar la idea del cuerpo, no veo en él fuerza alguna mediante la cual se produzca o se conserve a sí mismo [26], infiero rectamente que la existencia necesaria, que es la única de que aquí se trata, conviene tan poco a la naturaleza del cuerpo, por perfecto que éste sea, como a la naturaleza de una montaña le conviene carecer de valle, o a la del triángulo que sus tres ángulos valgan más de dos rectos. Pero si ahora, no ya respecto a un cuerpo, sino de una cosa tal que posea todas las perfecciones que pueden darse

juntas, nos preguntamos si la existencia debe contarse entre ellas, cierto es que podremos dudar al principio, dado que nuestro espíritu, finito como es, y acostumbrado a pensarlas por separado, acaso no advierta de buenas a primeras cuán necesariamente están unidas entre sí. Mas si examinamos con cuidado si la existencia, y qué género de ella, conviene al ser supremamente perfecto, podremos saber con claridad y distinción, primero, que al menos le conviene la existencia posible, como a cualquier cosa de la que tenemos una idea distinta, e incluso a aquellas que se componen de ficciones forjadas por nuestro espíritu. Y, en segundo lugar, dado que no podemos pensar en su existencia posible, sin conocer a la vez, tomando en cuenta su infinita potencia, que puede existir en virtud de su propia fuerza, inferiremos de ahí que existe realmente, y que ha existido desde toda la eternidad. Pues resulta manifiesto, por luz natural, que aquello que puede existir por su propia fuerza, existe siempre. Y así entenderemos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un ser supremamente perfecto, no en virtud de ficción alguna del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la verdadera e inmutable naturaleza de un ser tal; y con igual facilidad conoceremos ser imposible que dicho ser supremamente perfecto no posea todas las demás perfecciones contenidas en la idea de Dios, de suerte que, por su naturaleza propia, y sin ficción alguna del entendimiento, ellas se den todas juntas, y existan en Dios. Todo lo cual será evidente para quien piense en ello con cuidado, y en absoluto difiere de lo que ya había escrito yo antes, si no es en el modo de explicarlo, que he alterado aquí de propósito, para acomodarme a la variedad de los ingenios. Confieso ahora francamente que mi argumento es tal, que quienes no tengan presentes todas las cosas requeridas para su demostración, fácilmente lo tomarán por un sofisma; y por ello he vacilado al principio en hacer uso de él, temiendo dar motivo, a quienes no lo entendiesen, para desconfiar de las demás pruebas. Ahora bien: siendo así que sólo dos vías hay para probar que existe Dios, a saber: una por sus efectos, y la otra por su misma esencia o naturaleza; y teniendo en cuenta que yo he explicado la primera, lo mejor que he podido, en la tercera meditación, he creído que, tras esto, no debía omitir la segunda.

Por lo que toca a la distinción formal que el doctísimo teólogo dice haber tomado de Escoto, responderé brevemente que no difiere de la distinción modal, y que se extiende sólo a los seres incompletos, distinguidos cuidadosamente por mí de los completos. Y, en verdad, tal distinción

basta para que una cosa sea concebida separada y distintamente de otra, mediante una abstracción del espíritu que conciba la cosa imperfectamente, pero no para que dos cosas puedan ser concebidas como separadas de un modo tal, que entendamos ser cada una de ellas un ente completo y diferente de cualquier otro; pues, para ello, hay necesidad de que *la distinción sea real*. Así, por ejemplo, hay distinción formal entre el movimiento y la figura de un mismo cuerpo, y yo puedo concebir muy bien el movimiento sin la figura, y la figura sin el movimiento, y puedo concebir ambos haciendo abstracción del cuerpo que se mueve o posee esa figura; pero no puedo concebir plena y perfectamente *el movimiento sin algún cuerpo al que se refiera, ni la figura* sin algún cuerpo en que resida; ni, por último, puedo fingir que haya movimiento en algo que no tenga figura, ni que haya figura en algo incapaz de moverse. Del mismo modo, no puedo concebir la justicia sin alguien justo, ni la misericordia sin alguien misericorde; ni tampoco puede fingirse que quien es justo no pueda ser misericorde. Pero concibo perfectamente lo que el cuerpo es (o sea: concibo el cuerpo como una cosa completa), pensando sólo que es una cosa extensa, movible, dotada de figura, etc., aunque niegue de él todo cuanto pertenece a la naturaleza del espíritu; y asimismo concibo que el espíritu es una cosa completa, que duda, entiende, quiere, etc., aunque no le conceda cosa alguna de las que se contienen en la idea del cuerpo; lo que no podría suceder si no hubiera distinción real entre cuerpo y espíritu [27].

Esto es cuanto tengo que responder, señores, a las sutiles y amables objeciones de vuestro común amigo. Si, pese a todo, no he logrado darle entera satisfacción, os ruego que me indique las deficiencias o yerros que haya podido advertir. Si en esto me servís de mediadores, os quedaré muy obligado.

SEGUNDAS OBJECIONES

Recogidas de boca de diversos teólogos y filósofos, por el R. P. Mersenne[28]

Señor:

Pues para confundir a los nuevos Gigantes de nuestro siglo, que osan atacar al autor de todas las cosas[29], habéis acometido la empresa de hacer más firme su trono, demostrando su existencia, y vuestro designio parece tan bien trazado que los hombres de bien se prometen que nadie dejará de reconocer, una vez leídas con atención vuestras meditaciones, que hay una divinidad eterna de quien todo depende, hemos juzgado oportuno advertiros y rogaros a un tiempo, para que arrojéis sobre algunos puntos, que en seguida os indicaremos, una luz tal que, a ser posible, nada quede en vuestra obra sin clarísima demostración. Pues como a lo largo de muchos años de continuada meditación habéis ejercitado vuestro espíritu, hasta el punto de que lo que a otros parece oscuro e incierto, os resulta claro y acaso lo concebís de una simple ojeada, sin percataros de la oscuridad que para otros encierra, bueno será que se os advierta de aquello que necesita más clara y extensa explicación y demostración; y, una vez que nos hayáis dado satisfacción en esto, juzgamos que será casi imposible que alguien siga creyendo que no son verdaderas demostraciones los razonamientos cuyo inicio habéis emprendido para mayor gloria de Dios y pública utilidad.

En primer lugar, recordaréis que no real y verdaderamente, sino a modo de ficción, rechazasteis en la medida de lo posible las ideas de todos los cuerpos, como si fueran cosas fingidas o fantasmas engañosos, para concluir que no erais más que una cosa que piensa; y procedisteis de ese modo por temor a que pudiera sacarse en conclusión que, real y no ficticiamente, erais sólo un espíritu o cosa pen-

sante; esto es lo único que hemos hallado digno de nota en vuestras dos primeras meditaciones, donde mostráis con claridad ser cierto al menos que, pues pensáis, sois algo. Mas detengámonos aquí un tanto. Hasta ahora sabéis que sois una cosa que piensa, pero aún no sabéis qué es esa cosa pensante. Y ¿por qué no habría de ser un cuerpo el que, con sus diversos movimientos y choques, produjese la acción que llamamos pensamiento? Pues aunque creáis haber rechazado todo género de cuerpos, acaso os engañéis al no haberos rechazado a vos mismo, que sois un cuerpo. En efecto: ¿cómo probáis que un cuerpo no puede pensar, o que ciertos movimientos corpóreos no son el pensamiento mismo? [30] Acaso el sistema todo de vuestro cuerpo —que creéis haber rechazado— o alguna parte de él, como el cerebro, concurren en la formación de los movimientos que llamamos pensamientos. Soy —decís— una cosa pensante; pero ¿sabéis si sois, por ventura, un movimiento corpóreo, o un cuerpo movido?

En segundo lugar, os atrevéis a inferir, partiendo de la idea de un ser supremo —idea que sostenéis no poder producir vos mismo—, la existencia de un ser supremo, sólo del cual puede proceder dicha idea. Empero, podemos hallar en nosotros mismos suficiente fundamento para, apoyándonos sólo en él, formar esa idea, aunque no hubiera ser supremo, o no supiéramos si lo hay, e incluso aunque ni parásemos mientes en su existencia; pues ¿acaso no veo que, poseyendo la facultad de pensar, tengo en mí cierto grado de perfección? ¿Y no veo asimismo que otros, además de mí, poseen un grado semejante? En eso me fundo para pensar cualquier número, y para añadir un grado de perfección a otro, hasta el infinito; igual que podría, aun cuando no hubiese en el mundo más que un grado de calor o de luz, añadirle otro con la imaginación, hasta el infinito [31]. De un modo semejante, ¿por qué no habría de poder yo añadir, a cierto grado de ser que percibo en mí, cualquier otro grado, y formar, con todos los grados cuya añadidura sea posible, la idea de un ser perfecto? Decís, empero, que el efecto no puede tener grado alguno de perfección o realidad que previamente no esté en su causa. Sin embargo (fuera de que vemos a diario que las moscas y muchos otros animales, así como las plantas, son producidas por el sol, la lluvia y la tierra, causas que carecen de vida, la cual es más noble que cualquier grado de cualidad puramente corpóreo, y así ocurre que el efecto toma de su causa una realidad que, con todo, no se hallaba en esa causa), sin embargo, digo, dicha idea no es sino un ser de razón, no más

noble que vuestro espíritu, que la concibe [32]. Además, ¿se habría presentado tal idea a vuestro espíritu, si vuestra vida hubiera transcurrido toda en un desierto, y no en la compañía de hombres sabios? ¿Y no podrá decirse que la habéis sacado de vuestros pensamientos anteriores, o de las enseñanzas de los libros, de las conversaciones con vuestros amigos, etcétera, más bien que de vuestro solo espíritu, o de un ser supremo existente? Por lo tanto, preciso es probar con mayor claridad que dicha idea no podría hallarse en vos mismo, si no existiese un ser supremo; si así lo hacéis, seremos los primeros en declararnos vencidos por vuestro razonamiento, y nos daremos las manos. Ahora bien: parece claro que la idea en cuestión procede de nociones previas, si tenemos en cuenta que los Canadienses, los Hurones y demás salvajes no la poseen [33]; y vos habéis podido formarla hasta del conocimiento que tenéis de las cosas corpóreas, de suerte que vuestra idea no venga a representar nada más que ese mundo corpóreo, que abarca todas las perfecciones que sois capaz de imaginar; y así, no podréis concluir sino que hay un ser corpóreo perfectísimo, salvo que añadáis algo que eleve vuestro espíritu al conocimiento de las cosas espirituales o incorpóreas. Podríamos decir también que es posible que se dé en vos la idea de un ángel —como se da la de un ser perfectísimo— sin que por ello haga falta que un ángel realmente existente la haya producido en vos, aunque el ángel sea mucho más perfecto que vos mismo. Pero es que no tenéis la idea de Dios, como tampoco la de un número o una línea infinitos, número que sería enteramente imposible, aunque pudierais tener su idea. Añádase que la idea de la unidad y simplicidad de una sola perfección, que abarca y contiene a todas las demás, se produce sólo mediante la operación del entendimiento que razona, como ocurre con las unidades universales, que no están en las cosas, sino sólo en el entendimiento, según puede verse en la unidad genérica, trascendental, etcétera [34].

En tercer lugar, dado que no estáis aún seguro de la existencia de Dios, y sin embargo decís que no podríais estar seguro de nada, o que nada podríais conocer con claridad y distinción, si antes no conocéis clara y distintamente que Dios existe, se sigue de ello que aún no sabéis que sois una cosa pensante, pues que, según vos mismo, tal conocimiento depende del conocimiento claro de un Dios existente, lo cual no habéis aún demostrado en el momento en que decís que sabéis con claridad lo que sois [35]. Añádase que un ateo sabe clara y distintamente que los ángulos de un triángulo valen dos rectos, aunque está muy lejos de creer —al con-

trario, la niega— en la existencia de Dios; y el ateo argumenta [36] *que, si Dios existiera, habría un ser supremo y un supremo bien, es decir, un infinito; ahora bien, lo que es infinito en todo género de perfección excluye cualquier otra cosa, y no sólo todo género de ser y de bien, sino también todo género de no ser y de mal; sin embargo, hay muchos seres y muchos bienes, como también muchos no seres y muchos males*: a cuya objeción juzgamos oportuno que respondáis, a fin de privar a los impíos de toda argumentación que pueda servirles de pretexto para su impiedad.

En cuarto lugar, negáis que Dios sea capaz de mentira o fraude; aunque, con todo, no faltan escolásticos que sostienen lo contrario, como Gabriel, o el Ariminense [37], y algunos otros, los cuales piensan que, absolutamente hablando, Dios miente; es decir, que transmite a los hombres alguna cosa en contra de su propia intención, y transgrediendo lo que Él mismo ha decretado y resuelto; como cuando, por medio de su Profeta, dice a los de Nínive, sin añadir condición alguna: *Dentro de cuarenta días, Nínive será destruida;* y en otras ocasiones ha afirmado también cosas que luego no han sucedido, pues no ha querido que sus palabras se acomodasen a su intención y decreto. Y si ha endurecido y obcecado al Faraón, y ha puesto en los Profetas el espíritu de la mentira, ¿cómo podéis decir que no puede engañarnos? ¿No podría Dios proceder, en su trato con los hombres, como un médico lo hace con sus enfermos, o un padre con sus hijos, usando a menudo de engaños, aunque siempre prudentemente y con vistas a algo útil? Pues si Dios nos mostrase la verdad desnuda, ¿qué ojos, o mejor, qué espíritu tendría fuerza bastante para soportarla?

Si bien, a decir verdad, ninguna falta hace fingir un Dios burlador para suponer que os engañáis en lo que creéis conocer clara y distintamente, pues la causa del engaño puede residir en vos mismo, aunque ni siquiera la sospechéis. Pues ¿sabéis acaso si vuestra naturaleza no es tal que se engañe siempre, o, al menos, muy a menudo? Y ¿de dónde sacáis la certeza de que nunca os equivocáis, ni podéis equivocaros, tocante a las cosas que pensáis conocer clara y distintamente? Pues ¿a cuántas personas hemos visto engañarse en cosas que creían ver más claramente que la luz del sol? Por lo tanto, el principio del conocimiento claro y distinto debe, a su vez, ser explicado tan clara y distintamente [38], que nadie que sea razonable pueda, en adelante, sospechar engaño alguno en lo que crea saber de ese modo; de no ser así, aún no vemos cómo podemos estar ciertos de la verdad de cosa alguna.

En quinto lugar, si afirmáis que la voluntad no puede extraviarse ni pecar cuando se deja guiar por la luz clara y distinta del espíritu que la gobierna, y que, por el contrario, se expone al peligro siempre que se deja llevar de los conceptos oscuros y confusos del entendimiento, debierais tener cuidado en que de ello no pareciera inferirse que los turcos y demás infieles, no sólo no pecan por no abrazar la religión cristiana y católica, sino que incluso pecan si la abrazan, pues no conocen clara y distintamente la verdad de ella [39]. Más aún: si la regla que establecéis es verdadera, a muy pocas cosas podrá determinarse la voluntad, pues casi nada conocemos con la claridad y distinción requerida por vos para albergar una certeza tal que no pueda estar sujeta a duda alguna. Poned cuidado, no sea que, deseando fortalecer el partido de la verdad, probéis más de lo necesario, y la destruyáis en vez de ayudar a construirla.

En sexto lugar, parece que en las respuestas que habéis dado a las objeciones anteriores, no es buena conclusión la que sacáis del siguiente argumento, a saber: *lo que entendemos clara y distintamente que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de una cosa, podemos afirmarlo verdaderamente de dicha cosa; ahora bien, tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es, entendemos con claridad y distinción que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza*; la conclusión sería: por consiguiente, tras haber observado cuidadosamente lo que Dios es, podemos afirmar verdaderamente que el existir pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza. De ello no se sigue que Dios exista efectivamente, sino sólo que debe existir, si su naturaleza es posible o no contradictoria; es decir, que la naturaleza o esencia de Dios no puede ser concebida sin la existencia, de suerte que, si hay dicha esencia, entonces Él existe realmente. Lo cual tiene que ver con el argumento que otros proponen del modo siguiente: si no hay contradicción * en que Dios exista, entonces es cierto que existe; ahora bien, no hay contradicción en que exista, luego, etc. Mas el problema está en la premisa menor (*no hay contradicción en que exista*), cuya verdad ponen en duda algunos de nuestros adversarios, y otros la niegan. Además, hay una cláusula en vuestro razonamiento (*tras haber observado y conocido con claridad lo que Dios es*), que suponéis ser verdadera, y con la que no todos están

* Traducimos «si no hay contradicción» el latín «si non *implicet*» y el francés «s'il n'*implique* point»: tal es el sentido de *implicare* e *impliquer* (cf. Alquié, ob. cit., II, p. 548, nota 1). (*N. del T.*)

de acuerdo, dado que vos mismo reconocéis la imperfección de vuestro conocimiento del infinito; y lo mismo cabe decir de todos los atributos divinos, pues siendo absolutamente infinito todo lo que hay en Dios, ¿qué espíritu podrá conocer de El la más mínima cosa, si no es de un modo muy imperfecto? ¿Cómo, entonces, habéis podido observar con claridad y distinción lo que Dios es?

En séptimo lugar, no hallamos en vuestras meditaciones ni una palabra que se refiera a la inmortalidad del alma humana, asunto que, sin embargo, debía haber sido objeto principal de vuestra demostración[40], y que debíais haber probado con la mayor exactitud, para confundir a esas gentes indignas de la inmortalidad, pues que la niegan, y acaso la detestan. Además, tememos que no hayáis probado suficientemente la distinción que media entre el alma y el cuerpo del hombre, según hemos notado ya en la primera de estas observaciones, añadiendo ahora que no parece seguirse, de esa distinción entre cuerpo y alma, que ésta sea incorruptible e inmortal; pues ¿quién sabe si su naturaleza no está limitada por la duración de la vida del cuerpo, o si Dios no ha querido otorgarle tan sólo unas fuerzas y una existencia tales, que acabe cuando el cuerpo acaba?

Estas son, señor, las cuestiones a las que deseamos que aportéis mayores luces, a fin de que la lectura de vuestras muy sutiles —y, según estimamos, también muy verdaderas— meditaciones redunde en provecho de todos. Sería muy útil, por ello, que, al final de vuestras soluciones, después de haber establecido algunas definiciones, postulados y axiomas, dispusierais todo según el método de los geómetras, en el que tan versado os halláis, a fin de que, ordenadamente y como de una ojeada, vuestros lectores encontrasen satisfacción y vos infundierais en su espíritu el conocimiento de la divinidad.

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS SEGUNDAS OBJECIONES

recogidas por el R. P. Mersenne, de diversos teólogos y filósofos

Señores:

He leído con gran satisfacción las observaciones que habéis hecho acerca de mi breve tratado de filosofía primera, pues ellas me han revelado la benevolencia que conmigo usáis, vuestra piedad hacia Dios y el cuidado que ponéis en promover su gloria; y no puedo por menos de congratularme, no ya sólo porque hayáis juzgado mis razones dignas de examen *, sino porque, según me parece, nada les oponéis que yo no pueda responder con bastante comodidad.

En primer lugar, me advertís que recuerde *que no real y verdaderamente, sino sólo a modo de ficción, he rechazado las ideas o fantasmas de los cuerpos, para concluir que soy una cosa que piensa, por temor a que pudiera inferirse que no soy más que una cosa que piensa.* Mas ya lo había recordado yo, según se desprende de estas palabras que puse en mi segunda meditación: *acaso suceda que esas mismas cosas que supongo no existen, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso: de eso no disputo ahora, etc.* Al decir eso, quise advertir expresamente al lector de que aún no indagaba en ese lugar si el espíritu era diferente del cuerpo, sino que sólo examinaba aquellas propiedades suyas de que podía tener claro y seguro conocimiento. Y, precisamente por haber dicho bastante sobre ello, no puedo admitir sin

* Seguimos más bien el texto latino («vestro *examine* dignas») que el francés («dignes de vostre *censure*»), pues aunque «censura» vale tanto como «examen», en la época, es palabra que podría inducir a equívoco. *(N. del T.)*

más lo que luego añadís: *que no sé lo que es una cosa que piensa.* Pues, aun reconociendo que yo no sabía aún si esa cosa pensante era o no diferente del cuerpo, no por ello reconozco que no la conocía; pues ¿quién ha pensado nunca conocer una cosa de tal modo, que supiese no haber en ella nada más que eso mismo que conocía? [41] Pensamos conocer una cosa tanto mejor, cuantas más particularidades suyas sabemos; y así, conocemos mejor a aquellos con quienes conversamos a diario, que a aquellos de los que sólo conocemos el nombre o el rostro; empero, no juzgamos que estos últimos nos sean por entero desconocidos. En este sentido, pienso haber demostrado suficientemente que el espíritu, considerado sin aquello que suele atribuirse al cuerpo, es mejor conocido que el cuerpo, considerado sin el espíritu. Y eso es todo lo que pretendía probar en dicha segunda meditación.

Mas ya veo lo que queréis decir, es, a saber: que, no habiendo escrito más que seis meditaciones acerca de la filosofía primera, se asombrarán los lectores de que, en las dos primeras, no concluya más de lo que acabo de decir, y así las juzgarán estériles e indignas de la luz pública. A lo cual sólo respondo que no temo que quienes hayan leído con discernimiento el resto, puedan sospechar que me ha faltado materia; sino que me pareció razonable que cosas que solicitan una atención especial, y que deben ser consideradas por separado de otras, fuesen tratadas en meditaciones diferentes.

Por ello, no conociendo nada más útil, a fin de alcanzar un conocimiento firme y seguro, que acostumbrarse a dudar de todo —y principalmente de las cosas corpóreas— antes de dar nada por cierto, y aun teniendo yo noticia hacía tiempo de diversos libros de los escépticos y académicos [42] tocantes a dicha materia (por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado), no he podido dispensarme de dedicar a eso una meditación entera. Y quisiera que los lectores no gastasen sólo el poco tiempo que es menester para leerla, sino meses, o por lo menos algunas semanas, en considerar su contenido antes de seguir adelante; pues, de tal modo, obtendrían sin duda mucho mayor provecho de la lectura del resto.

De otra parte, y como hasta ahora todas las ideas que hemos tenido de las cosas atinentes al espíritu han sido confusas y se han visto mezcladas con ideas de cosas sensibles, habiendo sido ésta la razón principal de que no se entendiese con claridad lo que se decía acerca de Dios y del alma, pensé que valía la pena mostrar cómo deben distinguirse las

propiedades o cualidades del espíritu de las del cuerpo, y cómo reconocer ambas. Pues aunque ya hayan dicho muchos que es necesario, para entender bien las cosas inmateriales o *metafísicas* (3), alejar el espíritu del comercio de los sentidos, sin embargo, nadie —que yo sepa— había mostrado los medios para ello [43]. Pues bien: el que yo creo ser verdadero y único medio está contenido en mi meditación segunda; pero su naturaleza es tal que no basta con examinarlo una vez, sino que ha de ser repetida y largamente considerado, a fin de que el hábito de confundir las cosas intelectuales con las corpóreas, que ha echado raíces en nosotros a lo largo de nuestra vida, pueda ser suprimido mediante el contrario hábito de distinguirlas, adquirido en el curso de varias jornadas de ejercicio. Y ello me ha parecido una causa lo bastante justa como para no tratar de nada más en la segunda meditación.

Me preguntáis ahora cómo demuestro que el cuerpo no puede pensar; excusadme si respondo que no ha lugar todavía a dicha cuestión, pues yo no la he tratado hasta la meditación sexta, con estas palabras: *me basta concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es distinta o diferente de la otra*, etc. Y un poco después: *aunque tenga un cuerpo que me esté estrechamente unido, sin embargo, como tengo, por una parte, una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que soy sólo una cosa pensante, y no extensa, y, por otra parte, tengo una idea clara y distinta del cuerpo, en cuanto que es sólo una cosa extensa, y no pensante, es cierto entonces que yo, o sea, mi espíritu o mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y realmente distinta de mi cuerpo, y puede existir sin él.* A lo que fácilmente puede añadirse: *todo cuanto puede pensar es espíritu, o es llamado espíritu; ahora bien, pues entre cuerpo y espíritu hay distinción real, ningún cuerpo es espíritu.* Por consiguiente, ningún cuerpo puede pensar. Y no veo en ello nada a que podáis oponeros, pues ¿negaríais que basta concebir una cosa sin otra, para saber que son realmente distintas? Dadnos entonces una señal más cierta, si alguna hay, de distinción real. Pues ¿qué diréis? ¿Acaso que son realmente distintas las cosas que pueden existir una sin otra? Mas entonces os preguntaría de nuevo: ¿cómo sabéis que una cosa puede existir sin otra? Ya que, si ésa ha de ser una señal de distinción, preciso es que sea conocida.

Acaso diréis que los sentidos os la hacen conocer, pues veis o tocáis una cosa en ausencia de la otra, etc. Mas el testimonio de los sentidos es menos de fiar que el del

entendimiento; y puede suceder, de muchos modos, que una sola y misma cosa aparezca a nuestros sentidos bajo diversas formas, o en diversos lugares, o afectada por diferentes circunstancias, y, de esta suerte, que sea percibida como si fuesen dos cosas. Por último, si recordáis lo que dije de la cera al final de la segunda meditación, veréis que los cuerpos mismos no son conocidos, hablando con propiedad, por los sentidos, *sino por el solo entendimiento*; de manera que *sentir una cosa sin otra no es sino tener la idea de una cosa, entendiendo que no es la misma que la idea de otra*. Ahora bien: si se conoce eso, es sólo porque una cosa es concebida sin la otra; y, a su vez, eso no puede conocerse si no se tiene la idea clara y distinta de ambas. De modo que dicha señal de la distinción real debe reducirse a la mía para ser cierta.

Y si los hay que niegan poseer las ideas distintas de espíritu y de cuerpo, nada puedo hacer, sino rogarles que consideren con atención el contenido de esa segunda meditación, y observar que la opinión de ellos, según la cual las partes del cerebro concurren con el espíritu para formar nuestros pensamientos, no está fundada en razón alguna positiva, sino sólo en que nunca han experimentado el haber existido sin cuerpo, *así como en que éste les ha servido de estorbo muchas veces en sus operaciones*; y eso es lo mismo que si alguien, por haber llevado cadenas en los pies desde su infancia, pensara que tales cadenas forman parte de su cuerpo, y le son necesarias para andar.

En segundo lugar, cuando decís *que tenemos en nosotros mismos suficiente fundamento para formar la idea de Dios* en nada os oponéis a mi opinión. Pues yo mismo he dicho expresamente, al final de la tercera meditación, *que esta idea ha nacido conmigo, y no procede de otro lugar que de mí mismo*. Reconozco también *que podríamos formarla aun no sabiendo que existe un ser supremo*, pero no si realmente no existiera, pues he advertido, al contrario, *que toda la fuerza de mi argumento consiste en que yo no podría tener la facultad de formar dicha idea, si no hubiera sido creado por Dios*.

En cuanto a lo que decís de las moscas, plantas, etc., en modo alguno prueba que pueda darse cierto grado de perfección en un efecto, sin darse antes en su causa. Pues, o bien es cierto que no hay en los animales irracionales perfección alguna que no pueda hallarse asimismo en los cuerpos inanimados, o bien, si alguna hay, cierto es que les viene de fuera, y que el sol, la lluvia y la tierra no son

causas totales * de esos animales. Y obraría de manera muy poco razonable quien, simplemente por no conocer causa alguna que, concurriendo a la generación de una mosca, posea tantos grados de perfección como ésta, y sin estar seguro —por otra parte— de que no hay más causas que las que él conoce, tomase de ello pretexto para dudar de algo que, como en seguida declararé más ampliamente, es evidente por luz natural [44].

Y añado a ello que lo que aquí objetáis a propósito de las moscas, tomado como está de la consideración de cosas materiales, no puede ser tenido en cuenta por quienes, siguiendo el orden de mis meditaciones, aparten su pensamiento de las cosas sensibles, para empezar a filosofar.

Tampoco me parece que probéis nada en mi contra, al decir *que la idea de Dios que hay en nosotros no es sino un ser de razón*. Pues eso no es cierto, si por *ser de razón* se entiende algo que no existe [45], y sólo es verdad si todas las operaciones del entendimiento son consideradas *seres de razón*, es decir, seres nacidos de la razón, en cuyo sentido el mundo todo puede ser llamado también un ser de la razón divina, esto es, un ser creado por un simple acto del entendimiento divino. Y ya he advertido muchas veces que yo me refería sólo a la perfección o realidad objetiva de dicha idea de Dios, la cual requiere una causa (lo mismo que la requiere el artificio objetivo o representado, dado en la idea de una máquina muy ingeniosa que está en la mente de algún artífice), cuya causa contenga efectivamente lo que la idea contiene sólo objetivamente o por representación [46].

Y nada veo, en verdad, que pueda añadirse a fin de manifestar más claramente que esa idea no puede darse en nosotros si no existe un ser supremo, a no ser que procure el lector, prestando suma atención a todo lo que he dicho, librarse él mismo de los prejuicios que ofuscan acaso su luz natural, y que se acostumbre a dar crédito a las nociones primeras, cuyo conocimiento es de la mayor claridad y evidencia posibles, más bien que a opiniones oscuras y falsas, que el repetido uso ha grabado profundamente en nuestros espíritus.

Y una de esas nociones primeras, tan evidente que no la hay más clara, es la de que, en un efecto, nada puede haber que no esté antes en su causa, en grado semejante o más perfecto. De cuya noción no difiere el común dicho, según

---

* El francés «causes *totales*» traduce el latín «causas *adaequatas*»; seguimos el francés, que vierte bien el sentido que *adaequatae* tiene en la terminología escolástica, y es así más claro. *(N. del T.)*

el cual *nada sale de nada,* pues si se concede que hay algo en el efecto que no esté en la causa, habrá que conceder también que eso procede de la nada; y si es evidente que la nada no puede ser causa de algo, lo es sólo porque en dicha causa no habría lo mismo que en el efecto.

Noción primera es también la de que toda la realidad o perfección que está sólo objetivamente en las ideas, debe estar formal o eminentemente en sus causas; y en esta sola noción se funda toda opinión que hayamos podido tener acerca de la existencia de las cosas que están fuera de nuestro espíritu. Pues ¿de dónde ha podido venirnos la sospecha de que existían, sino tan sólo de que sus ideas llegaban a nuestro espíritu por medio de los sentidos? [47]

Pues bien, quienes piensen seriamente y quieran tomarse el trabajo de meditar conmigo, verán con toda evidencia que hay en nosotros la idea de un ser omnipotente y perfectísimo, y que la realidad objetiva de dicha idea no se halla en nosotros ni formalmente ni eminentemente; mas yo no puedo meter a la fuerza esa evidencia en el espíritu de quienes lean mis meditaciones como una novela, para pasar el rato y sin mayor atención. Decimos, pues, que de todo lo anterior se infiere con entera evidencia que Dios existe. Y, sin embargo, en gracia a aquellos cuya luz natural es tan débil que no ven la noción primera, según la cual *toda la perfección que está objetivamente en una idea, debe estar realmente en alguna de sus causas,* lo he demostrado de manera más fácil, probando que el espíritu que posee dicha idea no puede existir por sí mismo [48]; por lo tanto, no veo qué más podéis apetecer para estar de acuerdo y darnos las manos, como habéis prometido.

Tampoco creo que probéis nada en contra mía, al decir que acaso he recibido la idea que me representa a Dios *de mis pensamientos anteriores, de las enseñanzas de los libros, de las conversaciones con mis amigos, etc., más bien que de mi solo espíritu.* Pues mi argumento seguirá teniendo la misma fuerza si, dirigiéndome a aquellos de quien se dice que la he recibido, en vez de a mí mismo, les pregunto si poseen tal idea por sí o por otro; y vendré siempre a concluir que, finalmente, procede de Dios.

En cuanto a lo que añadís en dicho lugar, a saber, *que esa idea puede haberse formado a partir de la consideración de las cosas corpóreas,* no más verosímil me parece que si dijeseis que no tenemos facultad alguna para oír, y que llegamos a conocer los sonidos mediante la sola visión de los colores. Pues es lícito decir que hay mayor analogía entre colores y sonidos, que entre las cosas corpóreas y

Dios. Y cuando pedís *que añada yo algo que nos eleve al conocimiento del ser inmaterial o espiritual,* nada mejor puedo hacer que remitiros a mi segunda meditación, a fin de que advirtáis, al menos, que ella no es del todo inútil; pues ¿qué podría yo conseguir aquí con uno o dos párrafos, si no he podido conseguirlo con un largo discurso enderezado de propósito a ese mismo asunto, y en el cual, según creo, no he puesto menos aplicación ni ingenio que en cualquier otra cosa que haya escrito?

Y aunque en dicha meditación haya tratado sólo del espíritu humano, no es por ello menos útil para hacer ver la diferencia que hay entre la naturaleza divina y la de las cosas materiales. Pues confieso aquí con franqueza que la idea que tenemos, por ejemplo, del entendimiento divino, no me parece diferir de la que tenemos de nuestro propio entendimiento, sino al modo como la idea de un número infinito difiere de la idea del número binario o del ternario; y lo mismo sucede con todos los atributos de Dios, de los que advertimos en nosotros algún vestigio. Mas, aparte esto, concebimos en Dios una inmensidad, simplicidad o unidad absoluta, que abarca y contiene en sí todos sus otros atributos, y de la cual no hallamos ejemplo ni en nosotros ni en ninguna otra parte, sino que ella es (según antes he dicho) *como la marca del artífice impresa en su obra.* Y mediante ella, conocemos que ninguna de las cosas que concebimos haber tanto en Dios como en nosotros, y que en El consideramos separadamente —como si fuesen distintas entre sí—, a causa de la flaqueza de nuestro entendimiento, y también de que así las experimentamos en nosotros mismos, ninguna —digo— conviene a Dios y a nosotros al modo que en las escuelas se llama unívoco. Conocemos asimismo que, entre muchas cosas particulares que carecen de límite y cuyas ideas poseemos (como un conocimiento infinito, o una potencia, un número, una longitud igualmente ilimitadas), las hay que están contenidas formalmente en la idea que de Dios tenemos (como el conocimiento y la potencia), mientras que otras sólo están en ella eminentemente (como el número y la longitud)[49]; y ello no sería así, en verdad, si tal idea no fuese en nosotros más que una ficción. Ni tampoco sería concebida tan del mismo modo por todos; pues es muy digno de nota que todos los metafísicos concuerden unánimemente en sus descripciones de los atributos de Dios (al menos, de aquellos que pueden ser conocidos mediante la sola razón humana), de tal manera que no hay cosa alguna física ni sensible, por expresa y palpable que sea la idea que de ella tengamos, acerca de cuya naturaleza no

haya entre los filósofos mayor diversidad de opiniones de la que encontramos tocante a la idea de Dios.

Y, ciertamente, nunca se alejarían los hombres del verdadero conocimiento de la naturaleza divina, con sólo atender a la idea que tienen del ser supremamente perfecto. Mas quienes mezclan a ésta otras ideas, forjan así un Dios quimérico, en cuya naturaleza hay cosas contrarias; y tras forjarlo de tal suerte, no es maravilla que nieguen la existencia de un Dios semejante, representado por una idea falsa. Así, cuando habláis *de un ser corpóreo perfectísimo*, si tomáis la palabra *perfectísimo* en términos absolutos, entendiendo que el cuerpo es un ser en el que se hallan todas las perfecciones, decís cosas que se contradicen entre sí: pues la naturaleza del cuerpo incluye muchas imperfecciones, como, por ejemplo, que el cuerpo es divisible en partes, que cada una de sus partes no es otra, y cosas semejantes; pues de suyo es manifiesto que hay mayor perfección en no poder ser dividido que en poder serlo, etc. Mas si entendéis *perfectísimo* referido sólo a la perfección propia del cuerpo, entonces eso no es Dios [50].

Nada tengo que oponer a lo que añadís acerca *de la idea de un ángel, la cual es más perfecta que nosotros*, a saber, *que no es preciso que un ángel la haya puesto en nosotros;* pues yo mismo he dicho, en la tercera meditación, *que puede estar compuesta de las ideas que tenemos de Dios y del hombre*. Así, pues, nada veo en ello que me contraríe.

En cuanto a los que niegan poseer la idea de Dios, forjando en lugar suyo la de algún ídolo, etc., esos tales, digo, niegan la palabra y afirman la cosa. Pues, ciertamente, yo no creo que esa idea sea de la misma naturaleza que las imágenes de cosas materiales pintadas en la fantasía; sino, al contrario, creo que sólo el entendimiento puede concebirla, y ella no es otra cosa que lo que el entendimiento nos hace percibir por la primera, la segunda o la tercera de sus operaciones [51]. Y afirmo que, por la sola razón de que alguna perfección externa a mí se convierta en objeto de mi entendimiento, sea cual fuere el modo en que se ofrece a él (por ejemplo, por el solo hecho de percibir que nunca puedo, contando números, llegar al mayor de todos ellos, conociendo por eso que, al contar, hay algo que sobrepuja mis fuerzas), puedo concluir necesariamente, no en verdad que exista un número infinito, ni tampoco que su existencia incluya contradicción, como decís, sino que esa facultad por la que comprendo que siempre hay algo más, en el mayor de los números, que yo no puedo concebir, no procede

de mí mismo, sino que la he recibido de algún otro ser más perfecto que yo.

E importa poco que a ese concepto de un número indefinido se le dé o no el nombre de idea. Mas para entender cuál es dicho ser más perfecto que yo, y si es ese mismo número cuyo fin no puedo hallar lo realmente existente e infinito, o bien lo es alguna otra cosa, fuerza es considerar todas las demás perfecciones que, aparte de la potencia de darme esa idea, pueden residir en la misma cosa en que dicha potencia se halla; y resultará así que esa cosa es Dios.

Por último, cuando se dice que Dios es *inconcebible*, se entiende que lo es respecto de una concepción plena, que comprenda y abarque perfectamente todo lo que hay en El, mas no respecto de la concepción mediocre e imperfecta que se da en nosotros, la cual, con todo, basta para conocer que existe. Y nada probáis contra mí, al decir *que la idea de la unidad de todas las perfecciones que hay en Dios se forma de igual manera que la unidad genérica y la de los demás universales*. Al contrario, es muy diferente, pues denota en Dios una perfección particular y positiva, mientras que la unidad genérica nada real añade a la naturaleza de cada individuo.

En tercer lugar, al decir yo *que no podemos saber nada de cierto, si antes no sabemos que existe Dios,* dije expresamente que sólo me refería a la ciencia de aquellas conclusiones *cuyo recuerdo puede volver a nuestro espíritu cuando ya no pensamos en las razones de donde las hemos inferido*. Pues el conocimiento de los primeros principios o axiomas no suele ser llamado *ciencia* por los dialécticos [52] Mas cuando percibimos que somos cosas pensantes, ésa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno; y cuando alguien dice, *pienso, luego soy o existo,* no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección de espíritu. Ello es evidente, pues, si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: *todo cuanto piensa, es o existe*. Y, muy al contrario, a esto último llega por sentir él mismo en su interior que es imposible que piense si no existe. Pues es propio de nuestro espíritu formar proposiciones generales a partir del conocimiento de las particulares [53].

Pues bien: no niego *que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos;* sólo sostengo que no lo conoce mediante una ciencia ver-

dadera y cierta, pues ningún conocimiento que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia; y, supuesto que se trata de un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evidentísimo, según he mostrado anteriormente; y aunque acaso no pare mientes en dicha duda, ella puede con todo presentársele, si la considera o alguien se la propone; y no estará nunca libre del peligro de dudar, si no reconoce previamente que hay Dios[54]. Y no importa si acaso cree que hay demostraciones que *prueben que Dios no existe*; pues, *siendo falsas como son*, siempre puede hacérsele ver dicha falsedad, y entonces cambiará de opinión. Lo cual no será difícil, si la única razón que él da es la que añadís en este lugar, a saber: *que lo que es infinito en cualquier género de perfección excluye cualquier otro ser, etc.*

Pues, en primer lugar, si se le pregunta en virtud de qué es propio de la naturaleza del infinito excluir todos los demás seres, nada razonable podrá responder, ya que, con la palabra *infinito*, no es costumbre entender aquello que excluye la existencia de las cosas finitas; y él no puede saber nada acerca de la naturaleza de una cosa que piensa no ser nada —ni, por lo tanto, tener naturaleza—, sino lo que está *contenido en la significación ordinaria* del nombre de esa cosa.

Además, ¿de qué serviría la infinita potencia de ese imaginario infinito, si nunca pudiera crear nada? Y por último, concebimos fácilmente, por experimentar en nosotros mismos cierta potencia de pensar, que tal potencia pueda residir en algún otro, y hasta en mayor grado que en nosotros; pero aunque pensemos que aumente hasta el infinito, no temeremos por ello que la nuestra se haga menor. Lo mismo sucede con todos los demás atributos de Dios, y hasta con la potencia de producir efectos fuera de sí mismo, con tal que pensemos que no hay ninguna en nosotros que no esté sometida a la voluntad de Dios; y, por lo tanto, puede entenderse que Dios es infinito sin exclusión alguna de las cosas creadas.

En cuarto lugar, *cuando digo que Dios no puede mentir ni cometer fraude,* creo estar de acuerdo con todos los teólogos que han sido y serán. Y todo lo que alegáis en contra no tiene mayor fuerza que si, habiendo yo negado que Dios se encolerizase, o que estuviera sujeto a las demás pasiones del alma, me rebatieseis con los pasajes de la Escritura en que parecen atribuírsele ciertas pasiones humanas. Pues todos conocen bien la distinción entre esas

maneras de hablar de Dios, que la Escritura usa de ordinario, acomodadas a la capacidad del vulgo y que, sin duda, contienen algo de verdad, mas sólo en cuanto referida a los hombres, y las que expresan una verdad más pura, que no muda de naturaleza y que no toma en cuenta a los hombres [55]; de estas últimas debemos valernos al filosofar, y yo he tenido que usar sobre todo de ellas en mis meditaciones, pues *en dicho lugar aún no suponía yo conocer hombre* alguno, y a mí mismo no me consideraba como compuesto de cuerpo y espíritu, sino sólo como espíritu.

Es evidente, por ello, que no he hablado en dicho lugar de la mentira que se expresa con palabras, sino sólo de la malicia interna y formal contenida en el engaño; aunque, sin embargo, las palabras del profeta mencionadas por vosotros *(dentro de cuarenta días, Nínive será destruida)* no son siquiera una mentira verbal, sino una simple amenaza, cuyo cumplimiento depende de una condición; y cuando se dice que *Dios ha endurecido el corazón del Faraón*, o algo semejante, no debe creerse que haya hecho eso positivamente, sino sólo de un modo negativo, a saber: no *otorgando al Faraón una gracia eficaz para convertirse*.

No quisiera condenar, con todo, a quienes dicen que Dios puede proferir, a través de los profetas, alguna mentira verbal, como aquellas de que usan los médicos cuando engañan a los enfermos con el fin de sanarlos, estando así exento de la malicia que ordinariamente hallamos en el engaño. Más aún: comprobamos a veces que nos engaña realmente el instinto natural que Dios nos ha dado, como cuando un hidrópico padece sed, pues en tal caso es real*mente compelido a beber por la naturaleza que le ha sido* dada por Dios para la conservación de su cuerpo, y, con todo, esa naturaleza le engaña, pues que el beber le es dañoso. Mas ya he explicado, en la sexta meditación, cómo puede ser eso compatible con la bondad y verdad de Dios.

Pero tocante a las cosas que no pueden ser explicadas de esta suerte —a saber, nuestros juicios muy claros y exactos, que, de ser falsos, no podrían corregirse con otros más claros, ni mediante la ayuda de ninguna otra facultad natural— sostengo con firmeza que no podemos ser engañados. Pues siendo Dios el supremo ser, ha de ser también, y necesariamente, supremo bien y suprema verdad; por lo tanto, repugna a la razón que provenga de El algo conducente a la falsedad de un modo positivo. Mas entonces, pues nada puede haber de real en nosotros que no nos haya sido dado por El (según se ha demostrado al probar su existencia), y pues hay en nosotros una facultad real para conocer

y distinguir lo verdadero y lo falso (como se prueba por la simple razón de haber en nosotros las ideas de verdad y falsedad), si dicha facultad no se inclinase a la verdad, al menos cuando usamos de ella como es debido (es decir, cuando no prestamos consentimiento más que a lo que concebimos clara y distintamente, ya que no puede imaginarse de otro modo el recto uso de tal facultad), no faltarían razones para tener por burlador al Dios que nos la ha dado.

Veis así que es necesario, tras saber que Dios existe, fingir que nos engaña, si es que queremos poner en duda las cosas que concebimos clara y distintamente; mas, puesto que eso no puede siquiera fingirse, fuerza es admitir que tales cosas son por entero verdaderas y segurísimas.

Como advierto, empero, que persisten en vosotros aquellas dudas que, propuestas en mi primera meditación, pensaba yo haber resuelto con suficiente claridad en las siguientes, explicaré aquí de nuevo el fundamento sobre el cual me parece descansar toda certeza humana [56].

Diré primero que, no bien pensamos concebir claramente alguna verdad, nos sentimos naturalmente inclinados a creerla. Y si tal creencia es tan fuerte que nos hace imposible dudar de lo que así creemos, nada más hay que indagar: poseemos toda la certeza que puede razonablemente desearse. Pues ¿qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad estamos enteramente persuadidos, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? ¿Por qué hemos de preocuparnos por esa falsedad absoluta, si no creemos en ella, y ni tan siquiera la sospechamos? Pues estamos suponiendo aquí una creencia o persuasión tan firme que en modo alguno puede ser destruida, siendo entonces lo mismo que una certeza perfectísima.

Mas puede dudarse de que haya una certeza tal, o una persuasión que sea firme e inmutable.

Ciertamente, no puede haberla tocante a cosas oscuras y confusas, por pequeña que sea la oscuridad o confusión que en ellas notemos; pues dicha oscuridad, sea la que sea, es causa bastante para hacernos dudar de ellas. Tampoco puede haberla respecto de las cosas sólo percibidas por los sentidos, por clara que sea dicha percepción, pues hemos advertido muchas veces que puede darse error en ellos, como cuando un hidrópico tiene sed, o el ictérico ve amarilla la nieve, pues éste no la ve así con menos claridad y distinción que nosotros cuando la vemos blanca. Así pues, si existe tal certeza, será sólo en las cosas que el espíritu concibe clara y distintamente.

Pues bien, entre esas cosas, las hay tan claras y a la vez tan sencillas, que *nos* es imposible pensar en ellas sin creerlas verdaderas: como, por ejemplo, que existo mientras pienso, o que lo ya hecho no puede no haber sido hecho, y cosas por el estilo, acerca de las cuales es evidente que la certeza es perfecta.

Pues no podemos dudar de tales cosas sin pensar en ellas, pero no podemos pensar en ellas sin creer que son verdaderas (como acabo de decir); por consiguiente, no podemos dudar de ellas sin creerlas verdaderas; esto es: no podemos, a la postre, dudar de ellas en absoluto.

Y de nada vale decir *que hemos experimentado muchas veces que hay personas que se han engañado en cosas que creían ver con más claridad que la luz del sol.* Pues ni nosotros, ni nadie, hemos visto que eso les haya acaecido a quienes han obtenido la claridad de su percepción del solo entendimiento, sino sólo a quienes la han tomado de los sentidos o de algún falso prejuicio. Tampoco sirve de nada imaginar que tales cosas parezcan falsas a Dios o a los ángeles, pues la evidencia de nuestra percepción no permitirá que demos oídos a quien eso imagine y quiera persuadirnos de ello.

Hay otras cosas que nuestro entendimiento concibe también muy claramente, cuando nos fijamos bien en las razones de que su conocimiento depende; y, mientras así nos fijamos, no podemos dudar de ellas. Mas como podemos olvidarnos de las razones, y recordar no obstante las conclusiones de ellas obtenidas, nace entonces la cuestión de si podemos estar firme e inmutablemente persuadidos de dichas conclusiones mientras recordamos que han sido deducidas de principios muy evidentes; pues tal recuerdo debe suponerse, a fin de que puedan ser llamadas conclusiones. Respondo diciendo que podrán estar persuadidos de ello quienes conozcan a Dios de modo que sepan ser imposible que la facultad de entender, por El otorgada, tenga por objeto otra cosa que la verdad; los que no lo conozcan así, no podrán poseer tal certeza. Y he explicado esto tan claramente al final de la quinta meditación, que no creo tener nada que añadir aquí.

En quinto lugar, me sorprende que neguéis *que la voluntad corra el peligro de extraviarse cuando secunda los conocimientos oscuros y confusos del entendimiento.* Pues ¿cómo podrá tener certeza, si aquello que secunda no es conocido claramente? ¿Y qué filósofo o teólogo, o, simplemente, qué hombre razonable ha dejado alguna vez de reconocer que el peligro en que estamos de equivocarnos es

tanto menor cuanto más clara es la cosa que concebimos antes de prestarle nuestro consentimiento, y que cometen falta quienes juzgan sin conocimiento de causa? Ahora bien: se llama oscura o confusa una concepción porque en ella se contiene algo no conocido. Y, por lo tanto, lo que objetáis *tocante a la fe que debe abrazarse,* no tiene mayor fuerza contra mí, que contra todos los que no han cultivado nunca la razón humana; y, a decir verdad, no tiene fuerza contra nadie. Pues, aunque se diga que la fe tiene por objeto cosas oscuras, sin embargo, aquello en cuya virtud las creemos no es oscuro, sino más claro que toda luz natural. Pues debe hacerse distinción entre la materia o cosa a la que prestamos nuestra creencia, y la razón formal que mueve a la voluntad a prestársela; y en esta sola razón formal pretendemos que haya claridad y evidencia.

En cuanto a la materia, nadie ha negado nunca que pueda ser oscura, y hasta la oscuridad misma; pues, cuando juzgo que la oscuridad debe ser eliminada de nuestros pensamientos a fin de poder asentir a ellos sin peligro alguno de equivocarse, es la oscuridad misma la que me sirve como materia para formar un juicio claro y distinto [57].

Además, debe notarse que la claridad o evidencia que puede provocar la creencia en nuestra voluntad es de dos géneros: uno, que parte de la luz natural, y otro que procede de la gracia divina. Pues bien: aunque de ordinario se diga que la fe versa sobre cosas oscuras, se entiende eso solamente de su materia, y no de la razón formal en cuya virtud creemos; al contrario, dicha razón formal consiste en cierta luz interior con la que Dios nos ilumina de un modo sobrenatural, y gracias a ella confiamos en que las cosas propuestas a nuestra creencia nos han sido reveladas por El, siendo enteramente imposible que mienta y nos engañe: lo cual es más seguro que cualquier otra luz natural, y hasta, a menudo, más evidente, a causa de la luz de la gracia.

Y, ciertamente, los Turcos y demás infieles, al no abrazar la religión cristiana, no pecan por no querer asentir a cosas oscuras en cuanto que son oscuras; sino que pecan, o bien porque se resisten a la gracia divina que se halla en su interior, o bien porque, al pecar de otras maneras, se hacen indignos de recibir esa gracia. Y me atrevo a decir sin rodeos que un infiel desprovisto de toda gracia sobrenatural, y del todo ignorante de que han sido reveladas por Dios las cosas en que creemos nosotros los cristianos, si, con todo, atraído por algún falso razonamiento, se inclinase a creer esas mismas cosas —que para él serían oscuras—, no por ello dejaría de ser infiel, sino que más bien pecaría al no usar de su

razón como es debido [58]. Y no creo que ningún teólogo ortodoxo haya pensado nunca cosa distinta de esto; ni quienes lean mis meditaciones tendrán motivo para creer que he desconocido dicha luz sobrenatural, pues, en la cuarta, en la que he indagado cuidadosamente la causa del error, he dicho expresamente *que ella dispone el interior de nuestro pensamiento a fin de que éste se mueva a querer, y, con todo, no mengua nuestra libertad.*

Por lo demás, os ruego que recordéis que, tocante a lo que la voluntad puede abrazar, he puesto siempre sumo cuidado en distinguir entre la práctica de la vida y la contemplación de la verdad. Pues, en lo que concierne a la práctica de la vida, no pienso ni mucho menos que sólo deban seguirse aquellas cosas que conocemos con perfecta claridad, sosteniendo, al contrario, que incluso no siempre puede aguardarse a conocer las más verosímiles, sino que, a veces, entre muchas cosas mal conocidas e inciertas, hay que escoger una y determinarse a ella, y, tras esto, creerla con igual firmeza —mientras no advirtamos razones en contra— que si la hubiéramos escogido por razones ciertas y evidentísimas, según expliqué ya en el *Discurso del método,* página 26 [59]. Mas cuando sólo se trata de contemplar la verdad, ¿quién ha negado alguna vez que sea preciso suspender el juicio respecto de las cosas oscuras y no conocidas con suficiente distinción? Pues bien: que en mis meditaciones se trata sólo de la contemplación de la verdad, aparte de que ellas mismas lo declaran por sí, lo he afirmado expresamente al final de la primera, diciendo *que nunca serían excesivas mi duda y desconfianza en ese punto, supuesto que no me ocupaba entonces las cosas que conciernen a la práctica de la vida, sino sólo a la averiguación de la verdad.*

En sexto lugar, cuando halláis reprensible la conclusión de un silogismo puesto en forma por mí, parece que vosotros mismos incurrís en falta tocante a la forma, pues, para obtener la conclusión que queréis, la premisa mayor debería ser así: *lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, puede verdaderamente decirse o afirmarse que pertenece a la naturaleza de dicha cosa.* Y, de esta suerte, tal premisa contendría tan sólo una repetición inútil y superflua. Pero la mayor de mi argumento era así: *lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, puede verdaderamente decirse o afirmarse de esa misma cosa.* Es decir: que si ser animal pertenece a la esencia o naturaleza del hombre, puede afirmarse que el hombre es animal; si el que sus ángulos valgan dos rectos pertenece a la naturaleza del triángu-

lo rectilíneo, puede afirmarse que los ángulos de un triángulo rectilíneo valen dos rectos; si existir pertenece a la naturaleza de Dios, puede afirmarse que Dios existe, etc. Y la menor decía: *ahora bien, es así que existir pertenece a la naturaleza de Dios.* Siendo evidente que ha de concluirse como yo he hecho, a saber: *por consiguiente, puede afirmarse verdaderamente de Dios que existe,* y no como vosotros pretendéis: *por consiguiente, podemos afirmar verdaderamente que existir pertenece a la naturaleza de Dios.*

Por lo tanto, para hacer uso de la excepción que mencionáis a continuación, habríais tenido que negar la mayor, diciendo que lo que concebimos con claridad y distinción que pertenece a la naturaleza de una cosa, no por ello puede afirmarse de esa cosa, a no ser que la naturaleza de tal cosa sea posible, es decir, no sea contradictoria. Mas ved, os lo ruego, cuán débil es dicha excepción. Pues, o bien con la palabra *posible* entendéis, como es corriente, todo cuanto no repugna al pensamiento humano, en cuyo sentido es evidente que la naturaleza de Dios, tal como la he descrito, es posible, pues sólo he supuesto en ella lo que concebimos clara y distintamente que le pertenece, y así nada he supuesto que repugne al pensamiento o concepto humano; o bien imagináis alguna otra posibilidad, por parte del objeto mismo, la cual, si no conviene con la precedente, nunca podrá ser conocida del entendimiento humano, y, por lo tanto, no tiene más fuerza para obligarnos a negar la naturaleza de Dios o su existencia, de la que tiene para destruir cualquier otra cosa que caiga bajo el conocimiento humano. Pues por igual razón que se niega que la naturaleza de Dios sea posible, aunque no haya imposibilidad alguna por parte del concepto o pensamiento (sino que, por el contrario, todas las cosas contenidas en el concepto de la naturaleza divina están conectadas entre sí de tal modo que hallamos contradicción en decir que alguna de ellas no pertenece a la naturaleza de Dios), podrá negarse también que sea posible que valgan dos rectos los tres ángulos de un triángulo, o que exista quien está actualmente pensando; y con mayor razón podrá negarse que haya algo cierto en nada de lo que percibimos por medio de los sentidos; y así, podrá destruirse todo el conocimiento humano, pero sin razón o fundamento alguno.

Y en cuanto al argumento que comparáis con el mío, a saber, *si no es contradictorio que Dios exista, entonces existe; es así que no es contradictorio, luego, etc.*, es verdadero materialmente hablando, pero formalmente es un sofis-

ma. Pues, en la premisa mayor, la palabra *contradictorio* se refiere al concepto de la causa en cuya virtud Dios puede existir, y, en la premisa menor, se refiere sólo al concepto de la existencia y naturaleza de Dios, como resulta de que, si negamos la mayor, habrá que probarla así:

Si Dios aún no existe, es contradictorio que exista, pues no podría asignársele causa suficiente para producirlo; ahora bien, según se ha concedido en la menor, no es contradictorio que exista, luego, etc.

Y si negamos la menor, habrá que probarla así:

No entraña contradicción aquella cosa cuyo concepto formal no la encierra; es así que en el concepto formal de la existencia o naturaleza divina nada hay que encierre contradicción, luego, etc.

De esta suerte, la palabra *contradicción* está tomada en dos sentidos diversos. Pues puede suceder que no se conciba nada, en la cosa misma, que impida que ésta pueda existir, y, sin embargo, se conciba algo por parte de su causa, que impida que la cosa se produzca. Pues bien: aunque no concibamos a Dios sino muy imperfectamente, no por ello es menos cierto que su naturaleza es posible, o sea, no contradictoria; como también es cierto que podemos afirmar que la hemos examinado cuidadosamente y conocido con claridad (a saber, lo bastante para conocer que ella es posible, y que le pertenece la existencia necesaria). Pues toda imposibilidad o contradicción * radica sólo en nuestro concepto o pensamiento, que no puede unir las ideas que se contradicen; y no puede radicar en cosa alguna que esté fuera del entendimiento, pues, por el solo hecho de estar fuera del entendimiento, es evidente que dicha cosa no es contradictoria, sino posible.

Ahora bien: la imposibilidad que hallamos en nuestros pensamientos procede sólo de ser éstos oscuros y confusos, y no puede darse en los que son claros y distintos. Por lo tanto, para poder asegurar que conocemos la naturaleza de Dios lo bastante como para saber que no hay contradicción en que exista, basta con entender clara y distintamente todas las cosas que en ella percibimos, aunque éstas sean muy pocas comparadas con las que no percibimos,

---

* Seguimos la escueta expresión latina *(implicantia sive impossibilitas)* en vez del largo rodeo francés *(toute impossibilité, ou, s'il m'est permis de me servir icy du mot de l'ecole, toute implicance)*, pues al significar *implicantia* «contradicción» tendríamos que atribuir a «la Escuela», en castellano, una palabra que no es característicamente escolástica, y si tradujéramos «implicación» incurriríamos en ambigüedad. *(N. del T.)*

y advertir además que la existencia necesaria es una de esas cosas percibidas en El.

En séptimo lugar, ya en el resumen de mis meditaciones expliqué el motivo de no haber tratado acerca de la inmortalidad del alma. Más arriba me he referido a mi prueba, que considero suficiente, de la distinción entre el espíritu y todo género de cuerpo.

En cuanto a lo que añadís, *que de la distinción entre alma y cuerpo no se sigue que aquélla sea inmortal, pues podría decirse que Dios le ha otorgado una naturaleza tal que su duración acabe junto con la vida del cuerpo,* confieso no tener nada que responder; pues no presumo de poder determinar, mediante la fuerza del razonamiento humano, algo que sólo depende de la libre voluntad de Dios. El conocimiento natural nos enseña que el espíritu es diferente del cuerpo, y que es una substancia; también que el cuerpo humano, en tanto que difiere de los demás cuerpos, se compone sólo de cierta configuración de los miembros y otros accidentes semejantes; y, por último, que la muerte del cuerpo depende sólo de cierta división o cambio de figura. Ahora bien: no poseemos argumento ni ejemplo alguno capaz de persuadirnos de que la muerte o aniquilación de una substancia tal como el espíritu, deba proceder de tan leve causa como un cambio de figura, que no es más que un modo, y un modo —además— no del espíritu, sino del cuerpo, que es realmente distinto del espíritu. Y ni siquiera tenemos argumentos o ejemplos que nos persuadan de que hay substancias capaces de ser aniquiladas. Lo cual basta para concluir que el espíritu [o alma] del hombre es inmortal, en la medida en que la filosofía natural puede entender de eso[60].

Mas a la pregunta de si Dios, mediante su absoluta potencia, no ha determinado acaso que las almas humanas cesen de existir al mismo tiempo que los cuerpos a los que están unidas, sólo Dios puede responder. Y siendo así que nos ha revelado que ello no sucederá, no debe quedarnos duda alguna tocante a ese punto.

Por lo demás, debo daros las gracias por haberos dignado, con tanta amabilidad y franqueza, advertirme no sólo de aquello que os ha parecido merecer explicación, sino también de las dificultades que podrían oponerme los ateos, o algunos detractores envidiosos. Pues aunque entre las cosas que me proponéis no vea ninguna que no haya refutado o explicado ya en mis meditaciones (así, por ejemplo, cuanto habéis alegado acerca de las moscas producidas por el sol, o de los Canadienses, Ninivitas, Turcos y cosas por el estilo, no puede ocurrírseles a quienes, siguiendo el orden

de mis meditaciones, prescindan por algún tiempo de todo lo que han aprendido por los sentidos, y atiendan sólo al dictado de la sana razón; y por ello creía yo haber refutado ya todo eso). Digo que aunque ello sea así, pienso con todo que tales objeciones serán muy útiles a mis propósitos; pues no espero que sean muchos los lectores tan atentos a lo escrito por mí, que, llegados al final, recuerden todo lo leído antes; y quienes no lo hagan hallarán fácilmente dificultades, que luego verán satisfechas con esta respuesta, o, al menos, tendrán ocasión, mediante ella, de examinar la verdad con más cuidado.

Por lo que concierne al consejo que me dais de que disponga mis razones según el método de los geómetras, a fin de que los lectores puedan comprenderlas de una ojeada, os diré ahora en qué manera he pretendido ya seguir ese método, y cómo intentaré practicarlo a continuación.

En el método de los geómetras distingo dos cosas, a saber: una es el orden, y otra la manera de demostrar.

El orden consiste en que las cosas propuestas en primer lugar deben ser conocidas sin el auxilio de las siguientes, *y las siguientes deben estar dispuestas de tal modo* que se demuestren sólo por las anteriores. Pues bien: yo he intentado, en la medida de lo posible, seguir este orden en mis meditaciones. Por eso no he tratado, en la segunda, *acerca de la distinción entre espíritu y cuerpo, y sí sólo en* la sexta; y por eso he omitido muchas cosas a lo largo de todo el tratado, pues presuponían la explicación de muchas otras.

La manera de demostrar es doble: una procede por análisis o resolución, otra por síntesis o composición.

El análisis muestra el verdadero camino por el que una cosa ha sido metódicamente construida *, y manifiesta cómo los efectos dependen de las causas (4); de suerte que, si el lector sigue dicho camino, y se fija bien en todo cuanto encierra, entenderá la cosa así demostrada tan perfectamente, y la hará tan suya, como si él mismo lo hubiera trazado.

Mas este género de demostración no sirve para convencer a los lectores testarudos o poco atentos: pues si escapa a la atención el más mínimo detalle de ella, sus conclusiones no parecerán necesarias; y no hay costumbre de

---

* Traducimos *inventée* (*inventa,* en latín) por «construida»: nos parece ser ése el sentido del *ordo inventionis* aquí aludido por Descartes. El orden del «hallazgo» es el de la «construcción de las verdades», en geometría. Traducir «hallazgo» conllevaría connotaciones de *«casualidad» (lo que no es el caso); e «invención» resonaría,* quizá, a «arbitrariedad» (lo que tampoco es el caso). *(N. del T.)*

expresar con cierta amplitud las cosas que son por sí mismas claras, aunque de ordinario sean ésas las que más necesiten de advertencia.

Al contrario, la síntesis, siguiendo un camino muy distinto, como si examinase las causas por sus efectos (aunque, con mucha frecuencia, la prueba en ella contenida sea también la de los efectos por sus causas) (5), demuestra claramente lo contenido en sus conclusiones, y usa de una larga serie de definiciones, postulados, axiomas, teoremas y problemas, a fin de hacer ver, si alguna consecuencia se le niega, cómo estaba incluida en sus antecedentes, y obtener así el consentimiento del lector, por obstinado y testarudo que éste sea. Mas la síntesis no satisface por entero, como sí lo hace el análisis, a quienes desean aprender: pues no enseña el camino seguido para construir la cosa [61].

Los antiguos geómetras solían usar tan sólo de la síntesis en sus escritos; no porque ignorasen el análisis, sino, en mi opinión, porque le daban tanta importancia que lo guardaban para ellos solos, como un gran secreto. Por lo que a mí toca, en mis meditaciones he seguido sólo el camino analítico, pues me parecía el más verdadero, y el más apto para enseñar; en cambio, la síntesis (que es sin duda lo que me solicitáis), aunque sea útil añadirla al análisis en las cuestiones de geometría, no se acomoda tan bien a las materias de la metafísica. Explicaré la diferencia. Las nociones primeras que se suponen a fin de demostrar las proposiciones geométricas, como guardan relación con los sentidos [62], son admitidas fácilmente por todos; y por eso la única dificultad reside en sacar bien las consecuencias, lo que cualquiera puede hacer, hasta los menos perspicaces, sólo con recordar lo anterior; y se les fuerza fácilmente a recordarlo, distinguiendo tantas proposiciones diversas cuantas cosas sean dignas de nota en la dificultad propuesta, para que se fijen en cada una por separado, y poder así citárselas luego, a fin de llamar su atención sobre aquéllas en que deben reparar. Pero, al contrario, tocante a las cuestiones que conciernen a la metafísica, la dificultad principal es precisamente concebir con claridad y distinción las primeras nociones. Pues aunque por naturaleza no sean menos claras, e incluso lo sean más, que las consideradas por los geómetras, sin embargo, como parecen contradecir muchos prejuicios que hemos tomado de los sentidos, y a los que estamos acostumbrados desde la infancia, sólo son comprendidas de quienes, con el mayor cuidado, se esfuerzan en apartar su espíritu tanto como les es posible del comercio de los sentidos. Por ello, si se las propone sin más, sería

fácil que las negasen quienes son inclinados a la contradicción.

Esta ha sido la causa de que yo haya escrito meditaciones, más bien que disputas y cuestiones —como los filósofos— o teoremas y problemas —como los geómetras— [63], para dar así testimonio de que no he escrito sino para quienes deseen tomarse el trabajo de meditar seriamente conmigo y considerar las cosas con atención. Pues, por el solo hecho de que alguien se prepare con armas y bagajes para impugnar la verdad, se vuelve menos apto para comprenderla, pues evita la consideración de las razones que la sostienen, para aplicarse sólo a la búsqueda de aquellas que la destruyen.

Con todo, para atestiguar aquí el respeto que vuestro consejo me merece, trataré de imitar la síntesis de los geómetras, y daré un resumen de las principales razones por mí empleadas para demostrar la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano; lo que acaso no sea de poca utilidad a fin de aliviar la atención de los lectores (6).

RAZONES QUE PRUEBAN LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA DISTINCION QUE MEDIA ENTRE EL ESPIRITU Y EL CUERPO HUMANO, DISPUESTAS A LA MANERA GEOMETRICA

DEFINICIONES

I. Con el nombre de *pensamiento*, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes (7) de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos. Mas he añadido *inmediatamente*, a fin de excluir las cosas que dependen y son consecuencia de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario cuenta con la voluntad, desde luego, como principio suyo, pero él mismo no es un pensamiento.

II. Con la palabra *idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos[64]. De suerte que, cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan. Y así, no designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto están pintadas en ciertas partes del cerebro), sino sólo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro.

III. Por *realidad objetiva de una idea*, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea; y en el mismo sentido puede

hablarse de una perfección objetiva, un artificio objetivo, etc. Pues todo cuanto concebimos que está en los objetos de las ideas, está también objetivamente, o por representación, en las ideas mismas.

IV. De las mismas cosas, se dice que están *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos nosotros; y se dice que están *eminentemente*, cuando no están de ese modo, pero son tan grandes que pueden suplir ese defecto con su excelencia.

V. Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *Substancia*. Pues la sola idea precisa de substancia que tenemos es la de que se trata de una cosa en la cual existe formalmente o eminentemente lo que concebimos, o sea, lo que está objetivamente en alguna de nuestras ideas, pues la luz natural nos enseña que la nada no puede tener atributo alguno real.

VI. La substancia en que está inmediatamente ínsito el pensamiento es llamada aquí *Espíritu*. Con todo, tal nombre es equívoco, dado que a veces se le atribuye al viento o a licores muy sutiles (8); pero no encuentro otro mejor.

VII. La substancia que es sujeto inmediato de la extensión, y de los accidentes que presuponen extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc., se llama *cuerpo*. Luego se indagará si la substancia llamada *espíritu* es la misma que llamamos *cuerpo*, o bien si se trata de dos substancias diversas y separadas.

VIII. Llamamos *Dios* a la substancia que entendemos supremamente perfecta, y en la cual nada concebimos que incluya defecto alguno, o limitación de la perfección.

IX. Cuando decimos que un atributo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa, monta tanto como si dijésemos que tal atributo es verdadero respecto de esa cosa, o que puede afirmarse que está en ella.

X. Se dice que hay distinción real entre dos substancias, cuando cada una de ellas puede existir sin la otra.

POSTULADOS *

Postulo, *en primer lugar,* que los lectores consideren cuán débiles son las razones que hasta ahora les han hecho dar crédito a sus sentidos, y cuán inciertos los juicios que luego han fundado sobre ellos; así como que ejerciten dicha consideración a menudo y por largo tiempo, hasta que adquieran el hábito de no confiar ya en los sentidos. Pues creo que ello es necesario para poder conocer la verdad de las cosas metafísicas, que no dependen de los sentidos[65].

En segundo lugar, pido que consideren su propio espíritu, y todos aquellos atributos suyos de los que reconozcan no poder dudar en modo alguno, incluso aunque supusieran que todo lo recibido por medio de los sentidos fuese enteramente falso; y que no interrumpan dicha consideración hasta no haber adquirido el hábito de concebirla distintamente, y de creer que su conocimiento es más fácil que el de cualquier cosa corpórea.

En tercer lugar, que examinen con diligencia las proposiciones que no requieren prueba para ser conocidas, y cuyas nociones halla cada cual dentro de sí mismo, como sucede con éstas: *que una misma cosa no puede ser y no ser a la vez, que la nada no puede ser causa eficiente de cosa alguna,* y otras por el estilo; y ejerciten así la claridad de entendimiento que la naturaleza les ha otorgado, pero que se halla turbada y oscurecida por las percepciones de los sentidos. Que la ejerciten, digo, en toda su pureza y libre de prejuicios, pues de esta suerte les parecerán evidentes los axiomas que luego vendrán.

En cuarto lugar, que examinen las ideas de aquellas naturalezas que reúnen en sí varios atributos a la vez, como sucede con la del triángulo, la del cuadrado, o la de otra figura cualquiera; y asimismo la naturaleza del espíritu, la del cuerpo, y sobre todas ellas, la de Dios, es decir, la de un ser supremamente perfecto. Y adviertan ser verdadera la afirmación de que todas esas cosas contienen lo que claramente concebimos que contienen. Por ejemplo, como en la naturaleza del triángulo rectilíneo está contenido que sus tres ángulos valgan dos rectos, y en la naturaleza del cuerpo o de una cosa extensa está comprendida la divisibilidad (pues no concebimos cosa extensa tan pequeña que no podamos dividir, al menos con el pensamiento), es verdadera la afir-

* Traducimos por «postulados» el francés *demandes* (latín: *postulata*). *(N. del T.)*

mación de que los tres ángulos de todo triángulo rectilíneo valen dos rectos, y que todo cuerpo es divisible.

En quinto lugar, pido que se paren largo tiempo a considerar la naturaleza del ser supremamente perfecto, y, entre otras cosas, adviertan que en las ideas de las demás naturalezas la existencia posible está ciertamente contenida, pero en la idea de Dios, no sólo se contiene la existencia posible, sino además la necesaria. Y así, sin más, sabrán que Dios existe, no haciéndoles falta razonamiento alguno; y eso no les será menos patente, sin necesidad de prueba, que el conocimiento de que el dos es un número par, y el tres impar, y cosas por el estilo. Pues hay, en efecto, cosas que algunos conocen sin pruebas, mientras que otros no las entienden sino tras un largo razonamiento.

En sexto lugar, que, considerando cuidadosamente todos los casos en que se da percepción clara y distinta, y todos aquellos cuya percepción es oscura y confusa, de los cuales he hablado en mis meditaciones, se acostumbren a distinguir las cosas claramente conocidas de las que son oscuras; pues esto se aprende mejor con ejemplos que con reglas, y creo haber explicado, o al menos sugerido, todos los ejemplos que a esta materia importan.

En séptimo lugar, pido que los lectores, advirtiendo que nunca han encontrado falsedad en las cosas claramente concebidas, y que nunca han encontrado verdad —si no es por azar— en las cosas concebidas oscuramente, consideren que estaría fuera de toda razón poner en duda, en virtud de algún prejuicio de los sentidos, o de alguna suposición caprichosa, fundada en cosas oscuras e inciertas, lo que el entendimiento concibe con claridad y distinción. Y así, fácilmente, tendrán por verdaderos e indudables los axiomas que siguen, aunque debo confesar que los más de ellos hubieran podido ser mejor explicados, y debería haberlos propuesto como teoremas más bien que como axiomas, de haber querido ser más exacto.

Axiomas o nociones comunes

I. No hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada. Pues del mismo Dios puede eso indagarse; no porque necesite causa alguna para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón de que no la necesite.

II. El tiempo presente no depende del inmediatamente anterior; por ello, no es menor la causa que se precisa para conservar una cosa, que para producirla por vez primera.

III. Ninguna cosa, ni perfección alguna de ella existente en acto, puede tener por causa de su existencia la *nada*, o sea, algo no existente.

IV. Toda cuanta realidad o perfección hay en una cosa, se halla formalmente, o bien eminentemente, en su causa primera y total.

V. De ello se sigue también que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa que contenga esa misma realidad, no sólo objetivamente, sino formalmente, o eminentemente. Y debe notarse que este axioma es tan necesario, que de él solo depende el conocimiento de todas las cosas, tanto sensibles como no sensibles. Así, por ejemplo, ¿por qué sabemos que el cielo existe? ¿Será porque lo vemos? Mas dicha visión no afecta al espíritu sino en tanto que idea: una idea, digo, inherente al mismo espíritu, y no una imagen pintada en la fantasía; y, a propósito de esa idea, no podemos creer que existe el cielo, si no suponemos que la realidad objetiva de toda idea debe tener una causa que exista realmente, cuya causa juzgamos ser el cielo mismo; y lo mismo ocurre con las demás ideas.

VI. Hay diversos grados de realidad o entidad: la substancia tiene más realidad que el accidente o el modo, y la substancia infinita, más realidad que la finita. Por ello hay asimismo más realidad objetiva en la idea de substancia que en la de accidente, y en la idea de substancia infinita que en la de substancia finita.

VII. La voluntad se endereza al bien que conoce con claridad, de un modo voluntario y libre (pues así corresponde a su esencia), mas con todo infalible. Por ello, si da en conocer algunas perfecciones de que carece, al punto se las dará a sí misma, si ello está en su poder, pues sabrá que es un bien mayor el poseerlas que el carecer de ellas.

VIII. Quien puede lo más, o lo más difícil, puede también lo menos, o lo más fácil.

IX. Es más, o mas difícil, crear o conservar una substancia, que crear o conservar sus atributos o propiedades;

pero no es más, o más difícil, crear una cosa que conservarla, según ya se ha dicho.

X. La existencia está contenida en el concepto de cualquier cosa, pues nada podemos concebir si no es bajo la forma de algo que existe; pero hay esta diferencia: que, en el concepto de una cosa limitada, sólo está contenida la existencia posible o contingente, y en el de un ser supremamente perfecto, está comprendida la existencia perfecta y necesaria.

PROPOSICION PRIMERA

Se conoce la existencia de Dios, considerando simplemente su naturaleza.

Demostración.—Decir que un atributo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa, monta tanto como decir que tal atributo es verdadero respecto de esa cosa, o que puede afirmarse que está en ella (por la definición IX).

Ahora bien: es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o concepto de Dios (por el axioma X).

Por consiguiente, puede afirmarse con verdad que la *existencia necesaria está en Dios, o sea, que Dios existe.*

Y este silogismo es el mismo que he empleado en mi respuesta al sexto artículo de estas objeciones; y su conclusión puede ser conocida sin prueba por quienes se hallen libres de todo prejuicio, como ha quedado dicho en el quinto postulado. Empero, como no es fácil alcanzar tan gran claridad de espíritu, intentaremos probar la misma cosa por otras vías.

PROPOSICION SEGUNDA

Simplemente por estar su idea en nosotros, se demuestra por sus efectos la existencia de Dios.

Demostración.—La realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa que contenga esa misma realidad,

no sólo objetivamente, sino formalmente, o eminentemente (por el axioma V).

Ahora bien: es así que tenemos en nosotros la idea de Dios (por las definiciones II y VIII), y que la realidad objetiva de dicha idea no está contenida en nosotros, ni formalmente, ni eminentemente (por el axioma VI), y que no puede estar contenida en ningún otro lugar que Dios mismo (por la definición VIII).

Por consiguiente, esa idea de Dios que está en nosotros postula a Dios como causa suya, y por lo tanto Dios existe (por el axioma III).

PROPOSICION TERCERA

También se demuestra la existencia de Dios porque nosotros mismos, que poseemos su idea, existimos.

Demostración.—Si yo tuviera el poder de conservarme a mí mismo, con mayor razón tendría el de darme todas las perfecciones de que carezco (por los axiomas VIII y IX): pues tales perfecciones no son sino atributos de la substancia, y yo soy una substancia.

Mas yo no tengo potencia para darme todas esas perfecciones; pues, en caso contrario, las poseería ya (por el axioma VII).

Luego no tengo el poder de conservarme a mí mismo.

Además, yo no puedo existir sin ser conservado mientras existo, ya sea por mí mismo —supuesto que tenga potencia para ello— ya por otro que tenga dicha potencia (por los axiomas I y II).

Ahora bien: es así que existo, y, con todo, no tengo la potencia de conservarme a mí mismo, como acabo de probar.

Luego otro es quien me conserva.

Además, aquel que me conserva tiene en sí formalmente, o eminentemente, todo lo que hay en mí (por el axioma IV).

Ahora bien: es así que en mí hay la idea o noción de muchas perfecciones que me faltan, junto con la idea de Dios (por las definiciones II y VIII).

Luego la noticia de tales perfecciones está también en aquel que me conserva.

Por último, aquel que me conserva no puede tener la noción de algunas perfecciones que le falten, ni formalmente, ni eminentemente (por el axioma VII); pues, teniendo potencia para conservarse, según acaba de decirse, con mayor razón la tendría para darse esas perfecciones a sí mismo, si careciera de ellas (por los axiomas VIII y IX).

Ahora bien: es así que él tiene la noción de todas las perfecciones que reconozco que me faltan, y que sólo concibo puedan estar en Dios, como acabo de probar.

Por consiguiente, las posee todas formalmente, o eminentemente, y de este modo es Dios.

COROLARIO

Dios ha creado el cielo y la tierra, y todo cuanto en ellos se contiene, y, además, puede hacer todo lo que concebimos claramente, a la manera en que lo concebimos.

Demostración.—Esto se sigue claramente de la proposición anterior. En efecto: hemos probado en ella la existencia de Dios, porque es necesario que exista un ser en el que estén contenidas, formalmente o eminentemente, todas las perfecciones de las que tenemos una idea.

Ahora bien: es así que tenemos la idea de una potencia tan grande que sólo quien la posee puede haber creado (9), no solamente cielo y tierra, sino también todas las demás cosas que conocemos como posibles.

Por consiguiente, al probar la existencia de Dios, probamos a la vez eso otro.

PROPOSICION CUARTA

Espíritu y cuerpo son realmente distintos.

Demostración.—Todo lo que concebimos con claridad puede ser producido por Dios a la manera en que lo concebimos (por el corolario anterior).

Ahora bien: concebimos con claridad el espíritu —es decir, una substancia pensante— sin cuerpo —es decir, una substancia extensa— (por el postulado 2); y, por otra

parte, concebimos también con claridad el cuerpo sin el espíritu (*lo que concederá todo el mundo*).

Luego, en virtud al menos de la omnipotencia de Dios, el espíritu puede existir sin el cuerpo, y el cuerpo sin el espíritu.

Además, las substancias que pueden existir una sin otra son realmente distintas (por la definición X).

Ahora bien: es así que espíritu y cuerpo son substancias (por las definiciones V, VI y VII) que pueden existir la una sin la otra (como acabo de probar).

Por consiguiente, espíritu y cuerpo son realmente *distintos*.

Debe notarse que me he servido aquí de la omnipotencia de Dios para construir mi prueba, no porque sea necesaria una potencia fuera de lo común para separar espíritu y cuerpo, sino porque, habiendo tratado solamente de Dios en las proposiciones anteriores, sólo de El podía sacar mi prueba. Y no importa en modo alguno la potencia en cuya virtud dos cosas se separen, al objeto de conocer que entre ellas hay distinción real.

TERCERAS OBJECIONES

hechas por un célebre filósofo inglés[66]*,*
con las respuestas del autor.

OBJECION PRIMERA

Acerca de la primera meditacion. De las cosas que pueden ponerse en duda

Resulta bastante claro, en virtud de lo dicho en esta meditación, que no hay señal cierta y evidente mediante la cual podamos distinguir nuestros sueños respecto de la vigilia y la verdadera percepción de los sentidos; y, por lo tanto, que las imágenes de las cosas que tenemos estando despiertos, no son accidentes unidos a objetos exteriores, ni arguyen prueba suficiente de que esos objetos exteriores realmente existan. Por ello, si nos guiamos tan sólo por los sentidos, sin recurrir a razonamiento alguno, justo será que dudemos de si existe algo o no. Reconocemos, pues, la verdad de esta meditación. Mas como ya Platón habló de tal incertidumbre de las cosas sensibles, y lo mismo otros antiguos filósofos antes y después de él, y como la dificultad que hay para discernir la vigilia del sueño no es nada difícil de advertir, hubiera yo preferido que tan excelente autor de nuevas especulaciones se hubiese abstenido de publicar cosas tan viejas.

RESPUESTA

Las razones para dudar que este filósofo toma aquí por verdaderas, no las presenté yo más que como verosímiles; y he hecho uso de ellas, no para propalarlas como nove-

dades; sino, en parte, para preparar el espíritu de los lectores a la consideración de las cosas propias del entendimiento (a cuyo fin me han parecido siempre muy necesarias); en parte, para poder responder a ellas en las meditaciones siguientes; y en parte también para declarar cuán firmes y seguras son las verdades que luego propongo, pues no pueden ser quebrantadas por dudas tan generales y profundas. Y no las he traído a colación por ánimo de gloria, sino que pienso que me he visto obligado a explicarlas, no menos que un médico viene obligado a describir la enfermedad cuya curación quiere enseñar.

OBJECION SEGUNDA

ACERCA DE LA SEGUNDA MEDITACION. SOBRE LA NATURALEZA DEL ESPIRITU HUMANO

Soy una cosa pensante. *Muy bien dicho: pues de que yo pienso, o de que tengo una idea —despierto o dormido—, se infiere que soy pensante, dado que esas dos cosas* —yo pienso, y yo soy pensante— *significan lo mismo. También de que soy pensante se sigue* que existo, *pues aquello que piensa no puede ser una nada. Mas la duda nace cuando nuestro autor añade:* es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón. *Pues no me parecen buenos razonamientos los siguientes:* soy pensante, *luego* soy pensamiento; *o bien,* soy inteligente, *luego* soy un intelecto. *Pues de la misma manera podría decir:* soy paseante, *luego* soy un paseo. *El señor Descartes, entonces, considera que son lo mismo el que entiende y la intelección que es acto suyo; o, al menos, dice ser lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, que es una facultad o potencia de la cosa que entiende. Sin embargo, todos los filósofos hacen distinción entre, de una parte, el sujeto, y de otra, sus facultades y actos, es decir, sus propiedades y esencias; pues una cosa es la cosa misma* que es, *y otra su* esencia. *Así pues, puede suceder que una cosa pensante sea el sujeto del espíritu, la razón o el entendimiento, siendo algo corpóreo: se pretende lo contrario, pero eso no está probado. Y, sin embargo, en eso consiste el fundamento de la conclusión que el señor Descartes parece querer establecer*[67].

Dice en el mismo lugar: Ya sé que soy, ahora pretendo saber qué soy yo, que he reconocido ser. Ahora bien: es

muy cierto que tal noción y conocimiento de mí mismo, así considerada, no depende de las cosas cuya existencia aún no me es conocida.

Muy cierto es que el conocimiento de la proposición yo existo *depende del de* yo pienso, *según nos ha enseñado muy bien. Pero ¿de dónde nos viene el conocimiento de la proposición* yo pienso? *No de otra parte, sin duda, sino de no poder concebir nosotros ningún acto sin su sujeto: como el pensamiento sin una cosa que piense, el saber sin una cosa que sepa, o el pasear sin algo que se pasee.*

Y de ahí parece seguirse que una cosa pensante es algo corpóreo; pues parece que los sujetos de cualquier acción sólo pueden entenderse considerándolos como corpóreos o materiales; y esto lo ha mostrado él mismo, un poco más adelante, con el ejemplo de la cera, la cual, aun cambiando todos sus actos —como el color, la dureza, la figura, y demás— sigue siendo concebida como la misma cosa, es decir, la misma materia sujeta a todos esos cambios[68]. *Pues bien: nosotros no inferimos que pensamos, valiéndonos para ello de un pensamiento: ya que, aun cuando alguien pueda pensar que ha pensado (pensamiento que es un recuerdo), es sin embargo enteramente imposible pensar que se piensa o saber que se sabe, pues, en efecto, la pregunta podría ser infinita: ¿en virtud de qué sabes que sabes que sabes, etc.?*

Por lo tanto, puesto que el conocimiento de la proposición yo existo *depende del conocimiento de la proposición* yo pienso, *y el de esta última, de que no podemos separar el pensamiento de una materia que piense, parece que debe inferirse que una cosa que piensa es más bien material que inmaterial.*

RESPUESTA

Al decir yo *o sea un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón,* etc., no he querido significar con esos nombres solamente las facultades, sino las cosas dotadas de la facultad de pensar, según es costumbre entender las dos primeras palabras, y con bastante frecuencia también las dos últimas: he explicado eso tantas veces, y de manera tan explícita, que no parece haber motivo alguno de duda.

Por lo demás, no puede haber paridad entre el paseo y el pensamiento, pues el paseo se entiende siempre como una acción, mientras que el pensamiento se entiende, a ve-

ces, como una acción, a veces como una facultad, y a veces como la cosa misma en que esa facultad reside.

Y no digo que la intelección y la cosa que entiende sean lo mismo, como tampoco creo que sean lo mismo la cosa que entiende y el entendimiento, si este último es considerado como una facultad: sólo digo que son lo mismo si con *entendimiento* quiere decirse la cosa misma que entiende. Pues bien: confieso francamente que, para significar una cosa —o sea, una substancia— a la cual deseaba despojar de todo cuanto no le perteneciera, he usado términos lo más simples y abstractos que he podido, así como este filósofo, al contrario, para significar la misma substancia, emplea términos muy concretos —los de sujeto, materia y cuerpo—, a fin de impedir con todas sus fuerzas que el pensamiento sea separado del cuerpo. Mas yo no temo que su manera de proceder —a saber, la de unir o componer varias cosas— sea considerada más apta para conocer la verdad que la mía, consistente en distinguir lo más posible cada cosa. Pero dejemos ya las palabras, y vayamos a la cuestión misma.

Puede suceder, dice, *que una cosa pensante sea algo corpóreo: se pretende lo contrario, pero eso no está probado.* Nada de eso: yo no he pretendido en ese lugar lo contrario, ni me he valido de ello como fundamento, sino que he dejado indeterminada la cuestión hasta llegar a la meditación sexta, que es donde lo he probado.

A continuación, dice muy bien *que no podemos concebir ningún acto sin su sujeto, como por ejemplo el pensamiento sin una cosa que piense, porque la cosa que piensa no puede ser una nada.* Pero, en cambio, va contra toda razón y lógica, y hasta contra toda manera ordinaria de hablar, cuando añade *que de ahí parece seguirse que una cosa pensante es algo corpóreo;* pues, si bien es cierto que los sujetos de cualquier acto son entendidos como substancias (o, si queréis, como materias, es decir, materias en sentido metafísico), eso no quiere decir que se los entienda como cuerpos [69].

Al contrario, todos los lógicos, y con ellos casi todo el mundo, suelen decir que unas substancias son espirituales y otras corpóreas. Y mi ejemplo de la cera no probaba sino que el color, la dureza, la figura, etc., no pertenecen a la razón formal de la cera [70]; esto es: que puede concebirse todo lo que necesariamente hay en la cera, sin que sea necesario pensar en aquellas cualidades. Y en ese lugar no he hablado, en absoluto, de la razón formal del espíritu, y ni siquiera de la del cuerpo.

Ni hace al caso decir, como este filósofo, que un pensamiento no puede ser sujeto de otro pensamiento. Nadie más que él ha fingido que eso sea así. Intentaré explicar aquí todo el problema en pocas palabras.

Es cierto que el pensamiento no puede darse sin una cosa pensante, y, en general, ningún accidente o acto puede darse sin una substancia, de la cual sea acto. Pero como no conocemos la substancia por sí misma y de un modo inmediato, sino sólo por ser sujeto de ciertos actos [71], conviene a la razón, y el uso común lo pide, que designemos con palabras distintas las substancias que son sujetos, según sabemos, de actos o accidentes enteramente distintos; tras esto, examinaremos si esos distintos nombres significan cosas diferentes, o bien una sola y misma cosa. Pues bien: hay ciertos actos que llamamos *corpóreos* (como el tamaño, la figura, el movimiento, y demás cosas que no pueden concebirse sin extensión de espacio), y llamamos *cuerpo* a la substancia en que residen; no puede imaginarse que haya una substancia que sea el sujeto de la figura, otra el del movimiento local, etcétera, pues todos esos actos coinciden entre sí en presuponer la extensión. Hay, además, otros actos que llamamos *intelectuales* (como entender, querer, imaginar, sentir, etc.), los cuales coinciden entre sí en presuponer el pensamiento, la percepción o la consciencia; y decimos que la substancia en que residen es una *cosa pensante,* o un *espíritu,* y podemos llamarla de cualquier otro modo, con tal que no la confundamos con la substancia corpórea, puesto que los actos intelectuales no guardan afinidad alguna con los corpóreos, y el pensamiento —que es aquello en que concuerdan los primeros— difiere por completo de la extensión, que es lo común a los segundos.

Y tras poseer dos conceptos claros y distintos de esas dos substancias, fácil será saber, por lo dicho en la meditación sexta, si son una sola cosa, o si son dos diferentes.

OBJECION TERCERA

¿Qué es lo que puede distinguirse de mi pensamiento? ¿Qué es lo que puedo decir que está separado de mí mismo? [72]

Acaso alguien responda así a esta pregunta: yo mismo, que pienso, soy distinto de mi pensamiento; y aunque

este último no esté en realidad separado de mí, con todo es diferente de mí mismo: tal y como el pasear, según se dijo, se distingue de quien pasea. Pues si el señor Descartes mostrase que quien entiende y el entendimiento son una misma cosa, caeríamos en esta manera escolástica de hablar: el entendimiento entiende, la vista ve, el querer quiere, y, según una legítima analogía, el paseo —o, al menos, la facultad de pasear— se paseará; todo lo cual sería oscuro, impropio, e indigno de la acostumbrada agudeza del señor Descartes.

RESPUESTA

No niego que yo mismo, que pienso, sea distinto de mi pensamiento, como una substancia lo es de su modo; pero en el lugar donde pregunto: *¿qué es lo que puede distinguirse de mi pensamiento?*, me refiero a los diversos modos del pensamiento que allí se enuncian, y no a mi substancia; y cuando añado: *¿qué es lo que puedo decir que está separado de mí mismo?*, sólo quiero decir que todos esos modos del pensamiento que hay en mí no pueden tener existencia alguna fuera de mí. Y no veo qué motivo de duda puede haber en ello, ni por qué se me achacaría oscuridad en ese punto.

OBJECION CUARTA

Debo, pues, convenir en que yo no puedo concebir lo que es esa cera por medio de la imaginación, y sí sólo por medio del entendimiento.

Hay gran diferencia entre imaginar, es decir, tener alguna idea, y concebir con el entendimiento, es decir, inferir mediante el razonamiento que alguna cosa es, o que existe; empero, el señor Descartes no nos ha explicado esa diferencia. Los antiguos peripatéticos han enseñado también, con bastante claridad, que la substancia no se percibe por los sentidos, sino que se colige mediante la razón.

¿Qué diríamos ahora, si acaso el razonamiento no fuese otra cosa que una unión y concatenación de nombres mediante la palabra es? *De ahí se seguiría que, mediante la*

razón, no concluimos nada tocante a la naturaleza de las cosas, sino sólo tocante a sus denominaciones. Es decir: que, por la razón, sólo vemos si unimos bien o mal los nombres de las cosas, según las convenciones que hemos establecido a capricho respecto del significado de estas últimas. Si ello es así, como en efecto puede ser, el razonamiento dependerá de los nombres, éstos de la imaginación, y la imaginación acaso dependa (según pienso) del movimiento de los órganos del cuerpo; de esta suerte, el espíritu no será otra cosa que un movimiento que se produce en ciertas partes del cuerpo orgánico [73].

RESPUESTA

He explicado en la segunda meditación la diferencia que media entre la imaginación y el puro concepto del entendimiento, cuando, en el ejemplo de la cera, he declarado las cosas que en ella imaginamos, y las que concebimos con el solo entendimiento; mas también he explicado en otro lugar cómo entendemos una cosa de modo distinto a como la imaginamos, al decir, por ejemplo, que para imaginar un pentágono, necesitamos una especial tensión de espíritu que nos represente dicha figura (es decir, sus cinco lados y el espacio que encierran), lo cual no es necesario para concebirla. Ahora bien: la unión en que el razonamiento consiste no es la de los nombres, sino la de las cosas que los nombres significan, y me resulta extraño que pueda ocurrírsele a alguien lo contrario. Pues ¿quién duda de si un francés y un alemán pueden tener los mismos pensamientos o razonamientos tocante a las mismas cosas, aunque las palabras que conciban sean completamente distintas? ¿No se condena a sí mismo nuestro filósofo, cuando habla de convenciones a capricho respecto del significado de las palabras? Pues, si admite que las palabras significan algo, ¿por qué se resiste a reconocer que nuestros razonamientos versen sobre la cosa significada, más bien que sobre las palabras solas? Y, ciertamente, de igual manera y con tan justo motivo como concluye que el espíritu es un movimiento, podría concluir que la tierra es el cielo, o cualquier otra cosa que le plazca; pues no hay en el mundo dos cosas que convengan menos que movimiento y espíritu, siendo como son dos géneros por entero diferentes.

OBJECION QUINTA

SOBRE LA TERCERA MEDITACION. DE DIOS

Algunos de entre ellos *(a saber, de entre los pensamientos de los hombres)* son como las imágenes de las cosas, a las que conviene sólo con propiedad el nombre de idea, como cuando pienso en un hombre, una quimera, el cielo, un ángel, o Dios.

Cuando pienso en un hombre, me represento una idea, o sea, una imagen, formada por figura y color, y de la que puedo poner en duda si se parece o no a un hombre. Lo mismo sucede cuando pienso en el cielo. Cuando pienso en una quimera, me represento una idea, o sea, una imagen, de la que puedo poner en duda si es el retrato de algún animal que no existe, mas que puede existir, o ha existido en otro tiempo, o bien que no ha existido nunca[74].

Y cuando alguien piensa en un ángel, a veces se aparece a su espíritu la imagen de una llama, y otras la de un niño con alas, imagen de la que creo poder decir con certeza que no se parece a un ángel, y, por tanto, que no es la idea de un ángel; sino que, pues creemos que hay criaturas invisibles e inmateriales, que son ministros de Dios, damos a esa cosa creída o supuesta el nombre de ángel, aunque, sin embargo, la idea por la que imagino un ángel esté compuesta de ideas de cosas visibles.

Lo mismo sucede con el venerable nombre de Dios, de quien no tenemos ninguna imagen, o sea, ninguna idea; por ello no nos está permitido adorarlo bajo la forma de una imagen, no sea que nos parezca concebir lo que es inconcebible.

Así pues, no tenemos en nosotros, según parece, idea alguna de Dios. Pero, así como un ciego de nacimiento que se ha aproximado muchas veces al fuego y ha sentido su calor, reconoce que hay alguna cosa que lo ha calentado, y, oyendo decir que eso se llama fuego, infiere que hay fuego, aunque no conoce su figura ni su color, ni tiene, a decir verdad, idea o imagen alguna del fuego que aparezca a su espíritu, así también el hombre, viendo que debe haber alguna causa de sus imágenes o ideas, y otra causa de esa causa, y así sucesivamente, llega por último a un fin, o sea, a una suposición de que existe alguna causa eterna, la cual, pues no ha comenzado nunca a ser, no puede tener otra causa anterior; y de ahí concluye necesariamente que hay un ser eterno que existe, sin que, con todo, tenga idea alguna que pueda decir que es la de ese ser eterno, pero designa con

el nombre de Dios a esa cosa de que la fe o la razón le persuade.

Pues bien: como el señor Descartes ha partido de esa suposición —a saber: de que tenemos en nosotros la idea de Dios— para probar el teorema de que Dios *(es decir: un ser omnipotente, sapientísimo, creador del universo, etc.)* existe, *debió explicar mejor esa idea de Dios, y concluir de ella no sólo su existencia, sino también la creación del mundo.*

RESPUESTA

Nuestro filósofo quiere entender sólo, con el nombre de idea, las imágenes de las cosas materiales pintadas en la fantasía corpórea; y, eso supuesto, fácil le resulta mostrar que no puede tenerse una propia y verdadera idea de Dios ni de un ángel. Mas yo he advertido muchas veces, y principalmente en ese mismo lugar, que llamo idea a todo lo que el espíritu concibe de un modo inmediato; de suerte que, cuando deseo o temo, como a la vez concibo que deseo y temo, cuento dichos querer y temor en el número de las ideas; y he usado ese nombre por ser ya de común empleo entre los filósofos, que significan con él las formas de las percepciones del entendimiento divino, y ello aunque no reconozcamos en Dios fantasía ni imaginación corpórea alguna; y no conozco otro nombre que sea mejor. Por lo demás, pienso haber explicado suficientemente la idea de Dios, para aquellos que deseen fijarse en el sentido que doy a mis palabras; nunca la explicaría bastante, desde luego, para quienes prefieren entenderlas de otra manera. Por último, en nada viene a cuento lo que él añade acerca de la creación del mundo; pues he probado que Dios existe antes de examinar si existe un mundo creado por El; y por sólo existir Dios (es decir, un ser absolutamente omnipotente), se sigue que, si hay un mundo, debe haber sido creado por El.

OBJECION SEXTA

Otros, además *(a saber: otros pensamientos)*, tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, median-

te esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios.

Cuando alguien quiere o teme, *tiene en sí, ciertamente, la imagen de la cosa que teme y de la acción que quiere, pero aquí no se explica qué es lo que, además, tiene en el pensamiento quien quiere o teme. Y aunque en verdad sea el temor un pensamiento, no veo qué otro pensamiento puede ser que el de la cosa temida. Pues ¿qué otra cosa es el temor a un león que avanza hacia nosotros, sino la idea de ese león, y el efecto, engendrado por tal idea en el corazón, que provoca en quien teme ese movimiento animal que llamamos huida? Pero ese movimiento de huida no es un pensamiento: por lo tanto, en el temor no hay otro pensamiento que el que consiste en la imagen de la cosa. Lo mismo puede decirse del querer.*

Además, no pueden hacerse afirmaciones ni negaciones sin palabra ni nombres; de ahí que los brutos no puedan afirmar ni negar, ni siquiera con el pensamiento, y, por tanto, tampoco pueden hacer juicio alguno. Y, sin embargo, el pensamiento puede ser semejante en un hombre y en un animal; pues, cuando afirmamos que un hombre corre, no tenemos otro pensamiento que el que tiene un perro que ve correr a su amo, y, por lo tanto, la afirmación y la negación nada añaden a los simples pensamientos, a no ser, acaso, el pensamiento de que los nombres de que se compone la afirmación son los nombres de la cosa misma que está en el espíritu del que afirma; y eso no es más que comprender con el pensamiento la semejanza de la cosa, sólo que dos veces [75].

RESPUESTA

Es de suyo evidente que una cosa es ver un león y a la vez temerlo, y otra cosa verlo solamente; asimismo, una cosa es ver un hombre que corre, y otra afirmar que lo vemos. Y nada advierto aquí que necesite respuesta o explicación.

OBJECION SEPTIMA

Sólo me queda por examinar de qué modo he adquirido esa idea [76]. Pues no la he recibido de los sentidos, y nunca se me ha presentado inesperadamente, como las ideas

de las cosas sensibles, cuando tales cosas se presentan, o parecen hacerlo, a los órganos de mis sentidos. Tampoco es puro efecto o ficción de mi espíritu, pues no está en mi poder aumentarla o disminuirla en cosa alguna. Y, por consiguiente, no queda sino decir que, al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo, a partir del momento mismo en que yo he sido creado.

Si no hay idea de Dios (y no está probado que la haya), como, en efecto, parece que no la hay, toda esta búsqueda es inútil. Por otra parte, la idea de mí mismo procede, si se atiende al cuerpo, principalmente de la vista, y si al alma, no tenemos idea alguna de ella. Mas la razón nos lleva a inferir que hay algo encerrado en el cuerpo humano que le da el movimiento animal por el que siente y se mueve; y a eso, sea lo que fuere, sin tener idea alguna de ello, lo llamamos alma.

RESPUESTA

Si hay una idea de Dios (como es evidente que la hay), toda esta objeción queda destruida; y cuando se añade que no tenemos idea del alma, sino que ésta se colige por la razón, es como si se dijera que no hay imagen del alma pintada en la fantasía, sino que se tiene de ella esa noción que hasta aquí vengo llamando con el nombre de idea.

OBJECIÓN OCTAVA

Mas la otra idea del sol proviene de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo.

Parece que no puede haber en un mismo tiempo más que una idea del sol, ya sea visto con los ojos, ya concibiendo por medio del razonamiento que es mucho mayor de lo que aparece a la vista; pues esto último no es la idea del sol, sino una consecuencia de nuestro razonamiento, el cual nos enseña que la idea del sol sería mucho mayor, si lo mirásemos más de cerca. Es verdad que en tiempos distintos puede haber distintas ideas del sol: por ejemplo, si lo miramos una vez sólo con los ojos, y otra con un anteojo; pero las razones de la astronomía no hacen que la idea del sol sea mayor o menor, sino que sólo nos enseñan que la idea sensible del sol es engañosa.

RESPUESTA

Una vez más, lo que aquí se dice que no es la idea del sol (describiéndola, sin embargo), es precisamente lo que yo llamo idea. Y mientras nuestro filósofo no se ponga de acuerdo conmigo en el sentido de las palabras, todo cuanto me objete será inútil.

OBJECION NOVENA

Es verdad que las ideas que me representan substancias son algo más y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. Y más aún: la idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de El, esa idea —digo— ciertamente tiene en sí más realidad objetiva que las que me representan substancias finitas.

Vengo advirtiendo ya muchas veces que no tenemos idea alguna de Dios ni del alma; añado ahora que tampoco la tenemos de la substancia. Reconozco que la substancia (en cuanto es una materia capaz de recibir diversos accidentes, y sujeta a cambios) es accesible por medio del razonamiento; pero no es concebible, o sea, no tenemos idea alguna de ella[71]. *Si esto es así, ¿cómo puede decirse que las ideas que nos representan substancias son algo más y contienen más realidad objetiva que aquellas que nos representan accidentes? Por lo demás, considere el señor Descartes lo que quiere decir con esas palabras:* tienen más realidad. *¿Admite la realidad el más y el menos? O bien, si piensa que una cosa es más cosa que otra, considere cómo es posible explicar eso con toda la claridad y evidencia requerida por una demostración, y con la cual ha tratado a menudo de otras materias.*

RESPUESTA

He dicho muchas veces que, con el nombre de idea, designaba yo lo que la razón misma nos hace conocer, así

como también todas las demás cosas que concebimos, sea cual fuere el modo como las concebimos. Y ya he explicado bastante cómo admite la realidad el más y el menos, al decir que la substancia es más que el modo, y que, si hay cualidades reales o substancias que sean incompletas, son también más que los modos, pero menos que las substancias completas; y, en fin, que si hay una substancia infinita e independiente, tal substancia es más cosa o contiene más realidad que la substancia finita y dependiente. Lo que de suyo es tan manifiesto, que no es preciso explicarlo con más amplitud [78].

OBJECION DECIMA

Así pues, sólo queda la idea de Dios, en la que deba considerarse si hay algo que no pueda proceder de mí mismo. Por Dios entiendo una substancia infinita, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien: eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente que, cuanto más atentamente lo considero, menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe.

Considerando los atributos de Dios, a fin de tener así la idea de El, y ver si hay algo en ella que no pueda proceder de nosotros mismos, hallo, si no me equivoco, que lo que concebimos bajo el nombre de Dios, ni procede de nosotros, ni es necesario que proceda de otra parte que de los objetos exteriores. Pues con el nombre de Dios entiendo una substancia, *es decir, entiendo que Dios existe (no mediante idea alguna, sino por el razonamiento);* infinita *(es decir, que no puedo concebir ni imaginar sus límites, o sea, partes tan remotas que no pueda imaginar otras más alejadas): de donde se sigue que la palabra* infinito *no nos suministra la idea de la infinitud divina, sino la de mis propis límites;* independiente, *es decir, que no concibo una causa de la que Dios pueda provenir: de donde resulta que la idea que yo tengo de la palabra* independiente *no es más que la memoria de mis propias ideas, que empiezan todas en diversos tiempos, siendo por ello dependientes.*

Por eso, decir que Dios es independiente *no es sino decir que Dios está entre las cosas cuyo origen no puedo*

imaginar; y decir que es infinito *vale tanto como decir que está entre las cosas cuyos límites no podemos concebir. Y así queda excluido que haya una idea de Dios; pues ¿qué idea sería esa, sin límites y sin origen?* [79]

Supremamente conocedor de todo. *Pregunto aquí con qué idea entiende el señor Descartes la intelección de Dios.*

Omnipotente. *Pregunto asimismo qué idea sirve para entender su potencia, que concierne a cosas futuras, es decir, no existentes. Sin duda, yo entiendo esa potencia en virtud de la imagen o memoria de las cosas pasadas, razonando de este modo: así lo ha hecho, luego ha podido hacerlo así; por consiguiente, mientras exista, seguirá pudiendo obrar de igual suerte, es decir, tiene potencia para ello. Ahora bien: todas esas ideas pueden provenir de los objetos exteriores.*

Creador de todas las cosas que existen. *Puedo forjar una imagen de la creación por medio de las cosas que he visto; por ejemplo, puedo forjarla por haber visto a un hombre nacer, y luego crecer hasta alcanzar la forma y tamaño que ahora tiene; y nadie, en mi opinión, piensa de otra manera la idea designada con el nombre de Creador. Mas no basta, a fin de probar la creación, con que podamos imaginar creado al mundo.*

Y así, aunque estuviera demostrado que existe un ser infinito, independiente, omnipotente, etc., *no se sigue de ello que exista un creador, salvo que se piense que es buen razonamiento el de inferir, partiendo de que existe una cosa que, según nuestra creencia, ha creado todas las demás, la conclusión de que el mundo ha sido creado alguna vez por ella.*

Además, cuando se dice que la idea de Dios y la de nuestra alma han nacido en nosotros y están en nosotros, me gustaría saber si piensan las almas de quienes duermen profundamente y sin soñar. Pues si no piensan, entonces no tienen idea alguna; y, por consiguiente, no existe idea que haya nacido con nosotros y esté en nosotros, pues lo que ha nacido y reside en nosotros está siempre presente a nuestro pensamiento.

RESPUESTA

Ninguna cosa de las que atribuimos a Dios puede venir de los objetos exteriores como de una causa ejemplar:

pues nada hay en Dios semejante a las cosas exteriores, es decir, a las cosas corpóreas. Ahora bien: es evidente que todo cuanto concebimos en Dios como desemejante a las cosas exteriores, no puede llegar a nuestro pensamiento por la mediación de esas cosas, sino sólo en virtud de la causa de esa diferencia, es decir, Dios.

Y pregunto de qué manera, a partir de las cosas exteriores, saca nuestro filósofo la intelección de Dios. Pues por lo que a mí toca, explico fácilmente cuál es la idea que tengo de El, al decir que, con la palabra idea, entiendo todo lo que es forma de alguna percepción, pues ¿quién concibe algo sin percibirlo, y, por tanto, sin tener esa forma o idea de la intelección, que, ampliada hasta el infinito, le sirve para forjar la idea de la intelección divina? Y lo mismo ocurre con los demás atributos de Dios.

Pues bien: por cuanto he usado la idea de Dios, que está en nosotros, para demostrar su existencia, y en ella se contiene una potencia tan grande que (si es cierto que Dios existe) repugna a la razón que exista alguna otra cosa no creada por El, se sigue entonces con claridad que, demostrada su existencia, queda también demostrado que el mundo entero, es decir, todas las demás cosas diferentes de Dios que existen, han sido creadas por El.

Cuando digo, por último, que una idea ha nacido con nosotros, o que está impresa naturalmente en nuestras almas, no quiero decir que esté siempre presente a nuestro pensamiento: si así tuviera que ser, no habría ninguna de ese género. Sólo quiero decir que en nosotros mismos reside la facultad de producirla [80].

OBJECION ONCEAVA

Y toda la fuerza del argumento que he empleado para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que sería imposible que mi naturaleza fuera tal cual es, o sea, que yo tuviese la idea de Dios, si Dios no existiera realmente: ese mismo Dios, digo, cuya idea está en mí.

Entonces, puesto que no ha sido demostrado que tengamos en nosotros la idea de Dios, y la religión cristiana nos obliga a creer que Dios es inconcebible —esto es, según mi opinión, que no podemos tener una idea de El—, se sigue que no ha quedado demostrada la existencia de Dios, y mucho menos la creación.

RESPUESTA

Cuando se dice que Dios es inconcebible, ello se refiere a una concepción que lo abarque de un modo total y perfecto. Por lo demás, he explicado ya tantas veces cómo es que tenemos en nosotros la idea de Dios, que no podría insistir aquí sin causar fastidio a los lectores.

OBJECION DOCEAVA

SOBRE LA CUARTA MEDITACION. DE LO VERDADERO Y DE LO FALSO

De ese modo entiendo que el error, en cuanto tal, no es nada real que dependa de Dios, sino sólo una privación o defecto, y, por tanto, que no me hace falta para errar un poder que Dios me haya dado especialmente.

Cierto es que la ignorancia es sólo una privación, y que, para ignorar, no se requiere facultad alguna positiva; pero, tocante al error, la cosa no es tan clara. Pues parece que, si las piedras y demás cosas inanimadas no pueden errar, es sólo porque no tienen la facultad de razonar ni de imaginar; por lo tanto, debe concluirse que, para errar, se precisa un entendimiento, o, al menos, una imaginación, ambas facultades positivas, concedidas a todos los que yerran, y sólo a ellos.

Añade, además, el señor Descartes: hallo que mis errores dependen del concurso de dos causas, a saber: de mi facultad de conocer, y de mi facultad de elegir —o sea, mi libre arbitrio. *Ahí parece haber contradicción con lo antedicho*[81]*. Nótese, además, que el libre arbitrio es supuesto, sin estar probado, siendo esa suposición contraria a la opinión de los calvinistas.*

RESPUESTA

Aunque sea necesaria, para errar, la facultad de razonar (o más bien la de juzgar, esto es, afirmar o negar), por

carecer de ella no se sigue que tal defecto sea una realidad, como tampoco se considera realidad a la ceguera, aunque a las piedras no se las llame ciegas sólo por no ser capaces de ver. Y me admira no haber podido encontrar aún en todas estas objeciones una consecuencia que me parezca bien deducida de sus principios.

Tocante a la libertad, nada he supuesto que no experimentemos a diario en nosotros mismos, y que no sea muy bien conocido por luz natural; por eso no puedo comprender que se diga que hay contradicción en ello, respecto de lo antedicho.

Mas aunque acaso haya muchos que, al considerar la preordenación divina, no puedan entender cómo se concilia con nuestra libertad, sin embargo, no hay nadie que, observándose solamente a sí mismo, deje de sentir que la voluntad y la libertad son una sola cosa, o, más bien, que no hay diferencia entre lo voluntario y lo libre. Y no es éste el lugar para examinar la opinión de los calvinistas[82].

OBJECION TRECEAVA

Así, por ejemplo: cuando estos días pasados examinaba yo si existía algo en el mundo, y venía a saber que, del solo hecho de examinar dicha cuestión, se seguía con toda evidencia que yo mismo existía, no pude por menos de juzgar que una cosa que yo concebía con tanta claridad era verdadera, y no porque a ello me forzara causa alguna exterior, sino sólo porque, de una gran claridad que había en mi entendimiento, derivó una fuerte inclinación en mi voluntad; y con tanta mayor libertad llegué a creer, cuanta menor fue mi indiferencia.

Esa manera de hablar —una gran claridad en el entendimiento— *es metafórica, y, por lo tanto, no está bien que figure en una argumentación; pues quien carece de duda pretende poseer tal claridad, y su voluntad no está menos inclinada a afirmar aquello de que no duda, que la de quien posee un verdadero conocimiento. Así pues, esa claridad puede muy bien ser la causa de que alguien mantenga con testarudez una opinión, pero de nada le sirve para saber con certeza que esa opinión es verdadera.*

Además, el saber que una cosa es verdadera, como también el creer en ella, o darle asentimiento, son cosas

que no dependen de la voluntad; pues, querámoslo o no, no tenemos más remedio que creer lo que nos ha sido probado con buenos argumentos, o las cosas dignas de crédito que nos han contado. Es cierto que afirmar o negar, mantener proposiciones o refutarlas, son actos de la voluntad; pero de ahí no se sigue que el consentimiento interior dependa de la voluntad[83].

Por lo tanto, no queda bien demostrada la conclusión que sigue: Y en ese mal uso del libre arbitrio está la privación que constituye la forma del error.

RESPUESTA

Importa poco que esa manera de hablar *(una gran claridad)* esté bien o mal en una argumentación, con tal que sea útil, como en efecto lo es, para explicar con claridad nuestro pensamiento. Pues nadie ignora que esas palabras, *una claridad en el entendimiento,* se refieren a una claridad o agudeza de conocimiento que acaso no tienen todos cuantos creen que la tienen; mas ello no impide que sea muy diferente de una opinión obstinada, concebida sin percepción evidente[84].

Y cuando se dice que, querámoslo o no, damos crédito a lo que concebimos con claridad, monta tanto como decir que, querámoslo o no, deseamos las cosas buenas cuando las conocemos con claridad: y esa manera de hablar *(aunque no lo queramos)* es impropia en tales casos, pues hay contradicción entre querer y no querer una misma cosa.

OBJECION CATORCEAVA

SOBRE LA QUINTA MEDITACION. DE LA ESENCIA DE LAS COSAS CORPOREAS

Así, por ejemplo; cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espí-

ritu: y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo.

Si no hay triángulo alguno en ninguna parte, no puedo comprender cómo es que hay una naturaleza suya; pues lo que no está en ningún lugar no existe en absoluto, y, por tanto, tampoco tiene esencia o naturaleza. La idea de triángulo que nuestro espíritu concibe, procede de algún triángulo que hayamos visto, o bien la hemos forjado a partir de las cosas que hemos visto; mas después de llamar triángulo a la cosa de la que pensamos toma su origen la idea de triángulo, aunque esa cosa perezca, queda el nombre. Igualmente, si hemos concebido una vez con el pensamiento que los ángulos de un triángulo valen dos rectos, y hemos dado al triángulo este otro nombre: una cosa cuyos tres ángulos valen dos rectos, *aunque no hubiera triángulo alguno en el mundo, no dejaría de permanecer el nombre. Y así, será eterna la verdad de esta proposición:* el triángulo es una cosa que tiene tres ángulos que valen dos rectos; *mas no por ello será eterna la naturaleza del triángulo, pues si, por azar, pereciese todo triángulo, esa naturaleza dejaría de existir. Asimismo, la proposición* el hombre es un animal *será eternamente verdadera, por la eternidad de esas palabras; pero, si desapareciese el género humano, ya no habría naturaleza humana.*

Es por ello evidente que la esencia, en tanto que distinta de la existencia, no es más que la reunión de unos nombres mediante el verbo es[85]*; por consiguiente, la esencia sin la existencia es una ficción de nuestro espíritu. Y parece que la esencia es a la existencia como la imagen del hombre, que está en el espíritu, es al hombre; o bien la proposición* Sócrates es hombre *es a la proposición* Sócrates es *o* existe, *como la esencia de Sócrates a la existencia del mismo Sócrates. Pues bien; la proposición* Sócrates es hombre, *cuando Sócrates no existe, sólo significa una unión de palabras; y esa palabra* es, *o* ser, *corresponde a la imagen de la unidad de una cosa, designada con dos nombres.*

RESPUESTA

Todo el mundo conoce la distinción entre esencia y existencia; y lo que aquí se dice de los nombres eternos, en vez de los conceptos o ideas cuya verdad es eterna, ha sido ya suficientemente refutado con anterioridad.

OBJECION QUINCEAVA

SOBRE LA SEXTA MEDITACION. DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES

Pues no habiéndome dado Dios ninguna facultad para conocer que eso es así *(a saber: que Dios, por sí mismo o por la mediación de alguna criatura más noble que el cuerpo, me envía las ideas del cuerpo)*, sino, por el contrario, una fortísima inclinación a creer que las ideas me son enviadas por las cosas corpóreas, mal se entendería cómo puede no ser falaz, si en efecto esas ideas fuesen producidas por otras causas diversas de las cosas corpóreas. Y, por lo tanto, debe reconocerse que existen cosas corpóreas.

Es opinión común que no cometen falta los médicos que engañan a sus enfermos en beneficio de su salud, ni los padres que hacen lo propio con sus hijos por el bien de éstos, así como que el mal del engaño no consiste en la falsedad de las palabras, sino en la malicia de quien engaña. Siendo así, mire el señor Descartes si la proposición Dios no puede engañarnos nunca, *universalmente considerada, es verdadera; pues si, así considerada, no lo es, entonces no es buena esta conclusión:* por consiguiente, existen cosas corpóreas.

RESPUESTA

Para que esa conclusión sea verdadera, no es necesario que no podamos ser nunca engañados (al contrario, he reconocido abiertamente que a menudo lo somos); sino sólo que no lo seamos cuando nuestro error parecería revelar en Dios un deseo de confundirnos, que en El no puede darse. Y, una vez más, advierto aquí una consecuencia que no me parece bien deducida de sus principios.

OBJECION ULTIMA

Pues ahora advierto entre ellos *(a saber: entre la vigilia y el sueño)* una muy notable diferencia: y es que nues-

tra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, ni con el curso de la vida, como sí acostumbra a unir las cosas que nos acaecen estando despiertos.

Pregunto si es o no cierto que una persona que está soñando que duda de si sueña o no, puede soñar que su sueño está unido y enlazado con las ideas de una larga serie de cosas pasadas. Si puede, las cosas que al durmiente le parecen ser acciones de su vida pasada, pueden ser tenidas por verdaderas, como si estuviera despierto. Además, por cuanto toda la certeza y verdad de la ciencia depende (según él mismo dice) del solo conocimiento del verdadero Dios, entonces, o bien un ateo no puede saber que está despierto en virtud de la memoria de su vida pasada, o bien cualquier persona puede saber que está despierta sin conocer al verdadero Dios.

RESPUESTA

Quien duerme y sueña no puede enlazar y juntar, de un modo perfecto y verdadero, sus ensueños con las ideas de las cosas pasadas, aun cuando puede soñar que las une. Pues ¿quién niega que el que duerme puede equivocarse? Mas, una vez despierto, conocerá con facilidad su error[86].

Y un ateo puede saber que está despierto, en virtud de la memoria de su vida pasada; mas no puede saber que tal indicio basta para darle certeza de que no se equivoca, si no sabe que ha sido creado por Dios, y que Dios no puede engañar.

CUARTAS OBJECIONES

hechas por el señor Arnauld, Doctor en Teología[87]

CARTA DE DICHO SEÑOR AL R. P. MERSENNE

Reverendo Padre:

Considero un señalado beneficio el haberme sido comunicadas, por mediación vuestra, las Meditaciones del señor Descartes; mas, como conocíais su precio, me las habéis vendido muy caras, pues no habéis querido hacerme partícipe de obra tan excelente sin que antes yo me comprometiese a daros mi parecer sobre ella. Condición ésta en la que nunca hubiera yo consentido, si el deseo de conocer cosas hermosas no fuese en mí tan vivo, y contra la cual reclamaría de buen grado, si creyera poder alcanzar de vos una excepción, tan fácilmente como las concedía antaño el Pretor a aquellos cuyo consentimiento había sido arrancado por la violencia o el miedo, y que en mi caso se hallaría justificada en la fuerza persuasiva del placer[88].

Pues ¿qué deseáis de mí? ¿Acaso un juicio acerca del autor? En modo alguno; sabéis hace tiempo en cuánta estima tengo su persona, así como su ingenio y doctrina. Tampoco ignoráis los enfadosos asuntos que al presente me ocupan[89]; y si la opinión que tenéis de mí sobrepuja mis méritos, no se sigue de ello que yo desconozca mi pobre capacidad. Y, sin embargo, lo que deseáis someter a mi examen solicita altísima discreción, junto con no poca tranquilidad y ocio, a fin de que el espíritu, desembarazado de los negocios mundanos, atienda sólo a sí mismo: lo que, como sabéis, no puede hacerse sin meditación muy profunda y gran recogimiento. Seré obediente, con todo, pues así lo queréis, mas a condición de que saldréis fiador mío y responderéis de todas mis faltas. Ahora bien: aunque es sólo

la filosofía quien puede gloriarse de haber dado a luz esta obra, sin embargo, y como quiera que nuestro modestísimo autor comparece por su voluntad ante el tribunal de la teología, representaré aquí dos personajes: en el primero, con vestimenta de filósofo, aduciré las principales dificultades que, a mi entender, podrían proponer los de tal profesión, tocante a las cuestiones de la naturaleza del espíritu humano y la existencia de Dios; tras esto, mudando mi hábito por el de teólogo, pondré de manifiesto los escrúpulos que podrían asaltar a una persona de dicha condición, tocante a la obra entera.

DE LA NATURALEZA DEL ESPIRITU HUMANO

Lo que primero hallo digno de nota es que el señor Descartes establezca, como fundamento y primer principio de toda su filosofía, aquello mismo que San Agustín, hombre de grandísimo ingenio y singular doctrina, había tomado, no sólo en materia de teología, sino también por lo que toca a la humana filosofía, como basamento y sostén de la suya [90]. Pues en el libro segundo del libre arbitrio, capítulo 3, disputando Alipio con Evodio, y queriendo probar que hay un Dios, dice: *Os pregunto primero, a fin de comenzar por lo más manifiesto, si existís; y si acaso teméis equivocaros al responder a mi pregunta, ¿cómo podríais equivocaros si no existierais?* A cuyas palabras se asemejan mucho las de nuestro autor, cuando dice: *Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy.* Mas prosigamos, y, para no apartarnos de nuestro asunto, veamos cómo de semejante principio puede concluirse que nuestro espíritu se distingue del cuerpo.

Puedo dudar de si tengo un cuerpo, y hasta puedo dudar de si hay cuerpo alguno en el mundo; mas, con todo, no puedo dudar de que soy o existo, mientras estoy dudando, es decir, pensando.

Entonces yo, que dudo y pienso, no soy un cuerpo: de no ser así, al dudar del cuerpo, dudaría de mí mismo.

Aún más: aunque sostenga obstinadamente que no hay cuerpo alguno en el mundo, subsiste siempre, pese a todo, esta verdad: *yo soy algo,* y, por lo tanto, no soy un cuerpo.

Ello es sin duda sutil; empero, alguien podrá decir (y es objeción que el propio autor se hace a sí mismo): de que yo dude, y hasta niegue, haber cuerpo alguno, no se sigue que no lo haya.

Pero acaso suceda que esas mismas cosas que supongo no existen, puesto que no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí, a quien conozco. Nada sé del caso —dice—, *de eso no disputo ahora, y sólo puedo juzgar de las cosas que conozco; ya sé que soy, y, eso sabido, busco saber quién soy. Pues bien: es certísimo que ese conocimiento de mí mismo, hablando con precisión, no puede depender de cosas cuya existencia aún me es desconocida.*

Mas, puesto que él mismo confiesa que, con el argumento propuesto en su discurso del método, p. 34 [91], ha llegado sólo a excluir todo lo corpóreo de la naturaleza de su espíritu, *no desde el punto de vista de la verdad de la cosa misma, sino sólo desde el punto de vista de su percepción y orden de razonamiento; de manera que él quería decir que, tocante a su esencia, nada sabía sino que era una cosa pensante,* tal respuesta manifiesta que la disputa se halla en los mismos términos, y, por lo tanto, que la cuestión cuya solución nos promete sigue igual que estaba, a saber: *cómo, de no conocer él nada más que pertenezca a su esencia* (sino que es una cosa pensante), *se sigue que ninguna otra cosa, en efecto, le pertenece.* Y acerca de eso nada he conseguido descubrir a lo largo de toda la segunda meditación, sin duda por lo corto y tardo de mi ingenio [92]. Mas, a lo que puedo conjeturar, pasa a probarlo en la sexta, pues ha creído que tal prueba dependía del conocimiento claro y distinto de Dios, aún no adquirido en la segunda meditación. He aquí cómo prueba y resuelve esta dificultad:

Puesto que ya sé —dice— *que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que, al menos en virtud de la omnipotencia de Dios, pueden darse separadamente, y entonces ya no importa cuál sea la potencia que produzca esa separación, para que me sea forzoso estimarlas como diferentes. Por lo tanto, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa —y no extensa—, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa —y no pensante—, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual*

soy lo que soy) es enteramente distinta de mi cuerpo, y que puede existir sin él.

Detengámonos aquí un momento, pues me parece que en esas pocas palabras reside todo el nudo de la dificultad.

Y antes que nada, para tener por verdadera la premisa mayor de este argumento, no debe entenderse referida a todo género de conocimiento, y ni siquiera a todo el que es claro y distinto, sino sólo al que es pleno y entero (es decir, que comprende todo cuanto puede ser conocido de la cosa)[93]. Pues el mismo señor Descartes reconoce, en sus respuestas a las primeras objeciones, que no hace falta una distinción *real,* sino que basta con la *formal,* a fin de que una cosa sea concebida de un modo distinto y separado de otra, mediante una abstracción del espíritu que sólo concibe la cosa imperfectamente y en parte; y de ahí que añada, en el mismo lugar:

Pero concibo perfectamente lo que el cuerpo es (es decir, concibo el cuerpo como una cosa completa) pensando sólo que es una cosa extensa, movible, dotada de figura, etc., aunque niegue de él todo cuanto pertenece a la naturaleza del espíritu. Y asimismo concibo que el espíritu es una cosa completa, que duda, entiende, quiere, etc., aunque no le conceda cosa alguna de las que se contienen en la idea del cuerpo. Luego, hay distinción real entre cuerpo y espíritu.

Empero, por si alguien pone en duda esta premisa menor, sosteniendo que la idea que de vos mismo tenéis no es plena y entera, sino sólo imperfecta, cuando os concebís a vos mismo (es decir, a vuestro espíritu) como una cosa pensante y no extensa, y, de un modo semejante, cuando os concebís (es decir, a vuestro cuerpo) como una cosa extensa y no pensante, es preciso ver cómo todo ello ha sido probado en lo que habéis dicho antes, pues no creo que sea algo tan claro que deba tomarse por un principio indemostrable, que no requiera prueba.

En cuanto a su primera parte, a saber, *que concebís perfectamente lo que el cuerpo es, pensando sólo que es una cosa extensa, movible, dotada de figura, etc., aunque neguéis de él todo cuanto pertenece a la naturaleza del espíritu,* no tiene mayor importancia, pues quien mantuviese que nuestro espíritu es corpóreo, no querría decir con ello que todo cuerpo fuese espíritu, y, de tal suerte, el cuerpo sería al espíritu como el género a la especie. Pero el género puede entenderse sin la especie, aunque de él se niegue todo lo que es propio y peculiar de la especie: de ahí el axioma de la lógica, según el cual *si se niega la especie, el género no se niega,* o bien *donde está el género, no es necesario que*

esté la especie[94]. Y así, puedo concebir la figura sin concebir a la vez ninguna de las propiedades del círculo. Queda, entonces, por demostrar que el espíritu pueda entenderse plena y enteramente sin el cuerpo.

Ahora bien: a fin de probar esa proposición, no he hallado, en mi opinión, mejor argumento en toda la obra que el que he alegado al comienzo, a saber: *puedo negar que haya cuerpo o cosa extensa alguna en el mundo, y, con todo, estoy seguro de que existo, mientras que lo niego, o sea, mientras estoy pensando; así pues, soy una cosa pensante, y no un cuerpo, y el cuerpo no concierne al conocimiento que tengo de mí mismo.*

Sin embargo, advierto que de ahí resulta sólo que puedo adquirir cierto conocimiento de mí mismo sin conocer el cuerpo; pero lo que aún no está del todo claro es que dicho conocimiento sea pleno y entero, de tal manera que pueda yo estar seguro de que no me engaño cuando excluyo el cuerpo de mi esencia. Así, por ejemplo, pongamos que alguien sepa que es recto el ángulo inscrito en un semicírculo, y que, por tanto, el triángulo formado por dicho ángulo y el diámetro del círculo es un triángulo rectángulo; mas supongamos que, a la vez, no sabe aún, o incluso niega —engañado por algún sofisma— que el cuadrado de la base del triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados: parece que, en virtud de la razón misma propuesta por el señor Descartes, tendrá que confirmarse en su error y falsa opinión. Pues dirá: sé con claridad y distinción que este triángulo es rectángulo, y sin embargo dudo de que el cuadrado de la base sea igual a los cuadrados de los otros lados: por consiguiente, que el cuadrado de la base iguale los cuadrados de los otros lados no pertenece a la esencia de ese triángulo[95].

Además, aun negando que el cuadrado de la base iguale los de los otros lados, estoy seguro, sin embargo, de que es un triángulo rectángulo; y permanece en mí espíritu el claro y distinto conocimiento de que uno de los ángulos de ese triángulo es recto y, siendo así, ni Dios mismo podría hacer que no fuese rectángulo. Por lo tanto, permaneciendo la misma idea en mi espíritu, no pertenece entonces a su esencia aquello que pongo en duda, o que incluso niego. Recordemos, además:

Puesto que sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta con poder concebir clara y distintamente una cosa sin otra para estar seguro de que la una es diferente de la otra, ya que Dios puede separarlas. Pues

bien: yo concibo clara y distintamente que dicho triángulo es rectángulo, sin saber que el cuadrado de su base es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados; luego, al menos por la omnipotencia divina, puede darse un triángulo rectángulo, el cuadrado de cuya base no iguale a los cuadrados de los otros dos lados.

No veo qué puede responderse a esto, salvo que ese hombre no conoce clara y distintamente la naturaleza del triángulo rectángulo. Mas ¿cómo puedo yo saber que conozco la naturaleza de mi espíritu mejor que él conoce la de dicho triángulo? Pues él está tan seguro de que el triángulo inscrito en el semicírculo tiene un ángulo recto (que es la noción misma de triángulo rectángulo), como yo lo estoy de que existo en virtud de que pienso.

Y entonces, lo mismo que él se engaña al pensar que no pertenece a la esencia de ese triángulo (que sabe ser rectángulo con toda claridad y distinción) lo de que el cuadrado de su base es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados, ¿por qué no puedo yo también engañarme al pensar que nada más pertenece a mi naturaleza (que conozco con toda claridad y distinción de ser una cosa pensante) sino ser una cosa que piensa? Acaso sea también propio de mi esencia el ser una cosa extensa.

Y alguien podrá decir: nada tiene de extraño que, cuando infiero mi existencia de mi pensamiento, la idea que a partir de ahí se forma en mi espíritu me represente a mí mismo sólo como una cosa que piensa, puesto que ha sido sacada de mi solo pensamiento. De esta suerte, no parece que tal idea arguya nada en favor de que sólo pertenece a mi esencia lo que en esa idea se contiene.

Puede también añadirse que el argumento propuesto acaso prueba demasiado, acercándonos a la opinión de algunos platónicos (opinión que, sin embargo, nuestro autor refuta), según la cual nada corpóreo pertenece a nuestra esencia, siendo así el hombre sólo espíritu, del que el cuerpo es simple vehículo; y por ello definen al hombre como *un espíritu que usa del cuerpo.*

Y si respondéis que el cuerpo no está absolutamente excluido de mi esencia, sino que lo está tan sólo en cuanto que soy, precisamente, una cosa que piensa, podría temerse que alguien diese en sospechar que acaso la noción o idea que de mí mismo tengo, en cuanto soy una cosa pensante, no es la idea de un ser completo, concebido plena y enteramente, sino sólo imperfectamente y mediante cierto género de abstracción del espíritu y restricción del pensamiento[96].

Por ello, así como los geómetras conciben la línea como una longitud sin anchura, y la superficie como una longitud y anchura sin profundidad (aunque no exista longitud sin anchura, ni anchura sin profundidad), de igual modo —pensará acaso alguien— podría ser que lo pensante fuese una cosa extensa, sólo que dotada, aparte de las propiedades comunes a todo lo extenso (como ser móvil, poseer figura, etc.), de esa peculiar facultad de pensar: y entonces, mediante una abstracción del espíritu, podría ser concebida como si sólo tuviese esa facultad (a saber: como una cosa pensante), aunque en realidad le convengan todas las demás propiedades de los cuerpos; así como la cantidad puede concebirse como consistiendo en la sola longitud, aunque en realidad no haya cantidad a la que no convengan, junto con la longitud, la anchura y la profundidad.

La dificultad aumenta si pensamos que tal facultad de pensar parece estar unida a los órganos corpóreos, ya que está como adormecida en los niños, y del todo extinguida en los locos: y eso es lo que principalmente nos objetan los impíos verdugos de las almas.

Esto es lo que tenía que decir, tocante a la distinción real entre espíritu y cuerpo. Mas como el señor Descartes ha pretendido demostrar la inmortalidad del alma, es justo preguntar si se desprende de tal distinción[97]. Pues, según los principios de la filosofía ordinaria, no se desprende en absoluto: ya que se dice que las almas de los brutos son distintas de sus cuerpos, y, sin embargo, perecen con ellos.

Había llegado hasta aquí en mi escrito, y era mi propósito mostrar cómo, según los principios de nuestro autor (principios que yo pensaba haber entresacado de su manera de filosofar), se concluye fácilmente la inmortalidad del alma, partiendo de la distinción real entre espíritu y cuerpo, cuando ha llegado a mis manos un resumen de las seis meditaciones hecho por el autor mismo, que, además de arrojar mucha luz sobre toda su obra, contiene en este asunto las mismas razones que se me habían ocurrido a mí para solucionarlo.

Por lo que toca al alma de los brutos, ya en otros lugares ha expuesto su opinión de que carecen de ella, y que tienen sólo un cuerpo configurado de cierto modo, y compuesto de muchos órganos diferentes dispuestos de tal suerte que todas las operaciones que les vemos hacer pueden ser obra sólo de dicho cuerpo. Mas es de temer que tal opinión no pueda hallar crédito en el ánimo de los hom-

bres, si muy fuertes razones no vienen a sostenerla y probarla. Pues parece increíble, a primera vista, que, sin que alma alguna intervenga, la luz que desde el cuerpo del lobo se refleja en los ojos de la oveja mueva los hilillos de los nervios ópticos, y que, en virtud de ese movimiento, que llega hasta el cerebro, los espíritus animales [98] se difundan en los nervios de modo que provoquen la huida de la oveja.

Sólo añadiré que apruebo francamente lo que el señor Descartes dice tocante a la distinción entre la imaginación y el pensamiento o inteligencia; y que siempre he sido del parecer que las cosas concebidas por la razón son mucho más ciertas que las que percibimos por los sentidos corpóreos. Pues hace tiempo que me ha enseñado San Agustín, en el capítulo 15, *De la cantidad del alma,* que debe rechazarse la opinión de quienes piensan que las cosas que discernimos con la inteligencia son menos ciertas que las que vemos con los ojos del cuerpo, pues éstos se hallan siempre turbados por la pituita [99]. Lo que hace decir al propio San Agustín, en el libro primero de sus *Soliloquios,* capítulo 4, que, en materia de geometría, ha experimentado a menudo que los sentidos son como navíos:

Pues cuando —dice—, *a fin de establecer y probar alguna proposición geométrica, me he dejado llevar por los sentidos hasta el lugar adonde pretendía ir, apenas los he abandonado y me he puesto a repasar con el pensamiento todo aquello que parecían haberme enseñado, he hallado mi espíritu tan vacilante como los pasos de quienes acaban de pisar tierra tras una larga navegación. Por ello, creo que sería más fácil inventar el arte de navegar por tierra, que comprender la geometría sólo a través de los sentidos, aunque parezca que son de no poca ayuda a quienes comienzan a aprender.*

DE DIOS

La primera razón que nuestro autor da para demostrar la existencia de Dios, empresa que acomete en su tercera meditación, contiene dos partes: es la primera que Dios existe, puesto que su idea está en mí; y la segunda, que yo, poseyendo una idea tal, sólo de Dios puedo proceder.

En cuanto a la primera parte, sólo hay una cosa que no puedo aprobar, a saber: que, habiendo sostenido el se-

ñor Descartes que, propiamente, sólo hay falsedad en los juicios, dice no obstante, un poco después, que hay ideas que pueden ser falsas (no, en verdad, formalmente, sino materialmente): lo cual me parece contradictorio con sus principios.

Mas temiendo que en materia tan oscura no pueda yo explicar mi pensamiento con suficiente claridad, me serviré de un ejemplo que lo ilumine. *Si el frío* —dice nuestro autor— *es sólo una privación de calor, será materialmente falsa la idea que me lo represente como algo positivo.* Y yo digo, por el contrario, que si el frío es sólo una privación, no podrá haber idea alguna de él que me lo represente como una cosa positiva: y aquí confunde nuestro autor el juicio con la idea.

Pues ¿qué es la idea del frío? Es el frío mismo, en cuanto que está objetivamente en el entendimiento; mas si el frío es una privación, no podría estar objetivamente en el entendimiento mediante una idea cuyo ser objetivo sea un ente positivo; así pues, si el frío es sólo una privación, nunca su idea podrá ser positiva y, por consiguiente, nunca podrá ser materialmente falsa. Esto se confirma con el mismo argumento que el señor Descartes emplea para probar que la idea de un ser infinito es necesariamente verdadera. Pues, aun siendo posible imaginar que tal ser no existe, con todo, no se puede imaginar que su idea no me representa nada real.

Lo mismo cabe decir de toda idea positiva; pues, aunque sea posible imaginar que el frío, que yo creo representado por una idea positiva, no es algo positivo, no se puede imaginar, con todo, que una idea positiva no me represente nada real y positivo; pues las ideas no son llamadas positivas en virtud del ser que tienen a título de modos de pensar, ya que en ese sentido todas serían positivas, sino que se las llama así en razón del ser objetivo que contienen y representan a nuestro espíritu. Por lo tanto, esa idea podrá muy bien no ser la idea de frío, pero lo que no puede ser es falsa.

Diréis, empero, que es falsa precisamente por no ser la idea del frío. Muy al contrario: lo falso es vuestro juicio, si juzgáis que es la idea del frío; pero, por lo que a ella sola toca, es muy verdadera; así como la idea de Dios no debe ser llamada falsa, ni siquiera materialmente, aunque alguien pueda relacionarla con algo que no sea Dios, como han hecho los idólatras.

Y, por último, esa idea del frío que decís ser materialmente falsa, ¿qué es lo que representa a vuestro espíri-

tu? ¿Una privación? Entonces es verdadera. ¿Un ser positivo? Entonces no es la idea del frío. Y, además, ¿cuál resulta ser la causa de tal ser positivo objetivo que, en vuestra opinión, hace que esa idea sea materialmente falsa? *Soy yo mismo* —decís— *en cuanto que participo de la nada.* Pero entonces el ser positivo objetivo de una idea puede proceder de la nada, lo cual contradice por entero vuestros primeros principios.

Mas vengamos a la segunda parte de la demostración, en la que se pregunta *si yo, que tengo la idea de un ser infinito, puedo existir en virtud de algo que no sea un ser infinito, y, principalmente, si puedo existir por mí mismo.* El señor Descartes mantiene que no puedo existir por mí mismo, por cuanto que, *si yo mismo me diese la existencia, me daría también todas las perfecciones de las que hallo en mí alguna idea.* Mas el autor de las primeras objeciones replica con sutileza: *Ser por sí* no debe ser tomado *positivamente,* sino *negativamente,* como siendo lo mismo que *no ser por otro. Pues bien* —añade—, *si algo es por sí, es decir, no por otro, ¿cómo probar que, en virtud de eso, lo abarca todo y es infinito? Pues ahora no prestaré oídos si me decís: puesto que es por sí, se habrá dado fácilmente a sí mismo todas las perfecciones; y no os atenderé pues «por sí» no se entiende como por una causa, y no le ha sido posible, antes de ser, prever lo que podría ser, a fin de escoger lo que después sería.*

Para resolver esta objeción, el señor Descartes responde que tal manera de hablar, *ser por sí,* no debe ser tomada *negativamente,* sino *positivamente,* hasta cuando tiene que ver con la existencia de Dios, de tal suerte que *Dios hace, de algún modo, con relación a sí mismo, lo que la causa eficiente hace con relación a su efecto.* Lo cual me parece un tanto atrevido, y desde luego falso [100].

Por ello, estoy en parte de acuerdo con él, y en parte no lo estoy. Pues reconozco que sólo positivamente puedo ser por mí mismo, pero niego que pueda decirse lo mismo de Dios. Al contrario, hallo contradicción en que algo sea por sí positivamente, y como por una causa. Por eso concluyo lo mismo que nuestro autor, mas por un camino del todo diferente, del modo que sigue:

Para ser yo por mí mismo, debería serlo *positivamente* y como por una causa; por consiguiente, es imposible que yo sea por mí mismo. La premisa mayor de este argumento se prueba por lo que él mismo dice, a saber: *que pudiendo distinguirse partes en el tiempo, que no dependen unas de otras, de que yo sea ahora no se sigue que*

deba ser en lo por venir, salvo que haya en mí una potencia real y positiva, que, por así decirlo, vuelva a crearme en cada momento. En cuanto a la premisa menor, a saber: *que no puedo ser por mí mismo, positivamente y como por una causa,* me parece tan evidente por luz natural, que sería vana pretensión la de probarla, pues ello valdría tanto como perder el tiempo en demostrar una cosa conocida por otra menos conocida. El propio autor parece haber reconocido la verdad de ella, al no atreverse a negarla abiertamente. En efecto: examinemos con cuidado estas palabras de su respuesta a las primeras objeciones:

Yo no he dicho ser imposible —dice— *que una cosa sea causa eficiente de sí misma; pues aunque ello sea del todo cierto cuando se circunscribe la significación de «eficiente» a las causas que son diferentes de sus efectos, o que los preceden en el tiempo, no parece que en este caso dicha significación deba ser circunscrita así, porque la luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto.*

Eso sería muy oportuno por lo que toca al segundo miembro de esta distinción; mas ¿por qué ha omitido el primero *, y no ha añadido que la propia luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente ser distinta de su efecto, sino porque la luz natural misma le impedía decirlo? Y, en verdad, siendo todo efecto dependiente de su causa, y recibiendo de ella su ser, ¿no es certísimo que una sola y misma cosa no puede depender, ni recibir el ser, de sí misma? Además, toda causa es causa de un efecto, y todo efecto es efecto de una causa, y, por lo tanto, hay relación mutua entre causa y efecto: pero relación mutua sólo puede haberla entre dos cosas. Y, por último, no puede concebirse, sin caer en el absurdo, que una cosa reciba el ser, y que, con todo, esa misma cosa posea el ser antes de que hayamos concebido que lo ha recibido. Pues bien: eso es lo que sucedería si atribuyésemos las nociones de causa y efecto a una misma cosa, por respecto de sí misma. Pues

* Traducimos, respectivamente, «segundo» y «primero» (aunque el francés dice «primero» y «segundo») en virtud del sentido: los «dos miembros de la distinción» de que se habla son: 1.°) las causas diferentes de sus efectos, y 2.°) las causas que preceden en el tiempo a sus efectos; en el texto latino su orden es inverso; al invertirlos el francés, debería decir por qué ha omitido *el primero* (pues lo que omite Descartes es la referencia a las «causas diferentes de sus efectos», y no lo otro). Adam y Tannery, en su edición francesa, advierten de la inversión; en cambio, Alquié (ob. cit.) nada dice de ello: y debe ser corregido si se adopta el texto francés, como él hace. *(N. del T.)*

¿cuál es la noción de una causa? Dar el ser. ¿Cuál es la noción de un efecto? Recibirlo. Así pues, la noción de causa precede naturalmente a la noción de efecto.

Entonces, no podemos concebir una cosa como causa —o sea, como dando el ser— si no concebimos que lo posee, pues nadie da lo que no tiene. Por consiguiente, concebiríamos que algo tiene ser antes de concebir que lo ha recibido; y, sin embargo, en quien recibe, recibir precede a tener. Esto puede explicarse de este otro modo: nadie da lo que no tiene, luego nadie puede darse el ser si antes no lo tiene; ahora bien: si ya lo tiene, ¿por qué habría de dárselo? [101]

Dice, por último, *que es evidente por luz natural que entre creación y conservación hay sólo distinción de razón*. Pero es igualmente evidente, por la misma luz natural, que nada puede crearse a sí mismo, ni, por consiguiente, conservarse.

Y si de la tesis general descendemos a la hipótesis especial de Dios, la cosa será aún más clara, en mi opinión, a saber: que Dios no puede ser por sí *positivamente*, sino sólo *negativamente*, es decir, *no por otro*. Y ello es evidente, en primer lugar, por la razón que el señor Descartes da a fin de probar que, si el cuerpo *es por sí*, debe serlo *positivamente*. *Pues* —dice— *las partes del tiempo no dependen las unas de las otras; y, por tanto, de la suposición de que ese cuerpo ha sido por sí —es decir, sin causa— hasta ahora, no se sigue que deba ser igualmente en lo por venir, salvo que haya en él una potencia real y positiva, que, por así decir, lo reproduzca continuamente.*

Pues bien: tal razón no puede aplicarse, ni mucho menos, cuando se trata de un ser supremamente perfecto e infinito, sino que, al contrario, por razones del todo opuestas, debe seguirse una conclusión completamente diferente [102]. Pues en la idea de un ser infinito está también comprendida la infinitud de su duración; es decir: no está encerrada dentro de límites y, por tanto, es indivisible, permanente, y subsiste entera al mismo tiempo; en ella, entonces, no puede concebirse pasado ni futuro, salvo errónea e impropiamente, a causa de la imperfección de nuestro espíritu. Es por ello evidente que no puede concebirse la existencia de un ser infinito, ni siquiera por un instante, sin concebir a la vez que siempre ha sido y será eternamente (lo que nuestro autor mismo dice en algún lugar), y, por ende, que es superfluo preguntar por qué persevera en el ser. Aún más: como enseña San Agustín (el cual, tras los autores sagrados, ha hablado de Dios con mayor elevación

y dignidad que nadie), en Dios no hay pasado ni futuro, sino un continuo presente; y, por ello, es absurdo preguntar por qué persevera en el ser, ya que dicha pregunta incluye sin duda el *antes* y el después, el pasado y el futuro, que deben ser excluidos de la idea de un ser infinito.

Además, no puede concebirse que Dios sea por sí *positivamente*, como si se hubiera producido primero a sí mismo, pues eso querría decir que ya era antes de ser; sólo podría concebirse eso (como nuestro autor declara en diversos lugares) en cuanto que verdaderamente se conserva. Mas la conservación no se acomoda mejor al ser infinito que aquella primera producción. Pues ¿qué es la conservación, decidme, sino la continua reproducción de una cosa? Y de ahí que toda conservación presuponga una primera producción. Por eso los nombres de continuación y conservación, al ser nombres que se refieren a la potencia más bien que al acto, implican cierta capacidad o disposición para recibir algo; mas el ser infinito es acto puro, incapaz de potencia alguna.

Concluimos, entonces, que no podemos concebir que Dios sea por sí *positivamente*, sino a causa de la imperfección de nuestro espíritu, que concibe a Dios a la manera de las cosas creadas. Esto resultará más evidente por la razón que sigue:

No se busca la causa eficiente de algo si no es desde el punto de vista de su existencia, y no de su esencia. Por ejemplo: cuando nos preguntamos por la causa eficiente de un triángulo, lo que se busca es quién ha hecho que ese triángulo esté en el mundo; pero sería más bien absurdo que yo indagase la causa eficiente de que un triángulo tenga tres ángulos que valen dos rectos; y no sería la causa eficiente respuesta adecuada a tal demanda, sino la naturaleza del triángulo [103]. De ahí que los matemáticos, que no se preocupan gran cosa por la existencia de sus objetos, no demuestran nada en virtud de la causa eficiente, ni de la causa final. Pues bien: el existir —o incluso, si queréis, el perseverar en el ser— no es menos propio de la esencia de un ser infinito que lo es de la de un triángulo el tener tres ángulos que valen dos rectos. Por lo tanto, así como no haría al caso, si alguien preguntase por qué los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, responderle en términos de causa eficiente (y sí decirle que tal es la eterna e inmutable naturaleza del triángulo), del mismo modo, si alguien pregunta por qué existe Dios, o por qué no deja de existir, no procede buscar en Dios ni fuera de El ninguna causa eficiente (o cuasi eficiente, pues no disputo aquí sobre la

palabra, sino sobre la cosa), sino que la única respuesta es la de que tal es la naturaleza del ser supremamente perfecto.

Por ello, cuando el señor Descartes dice *que la luz natural nos dicta que no hay ninguna cosa de la que no sea lícito preguntar por qué existe, es decir, indagar su causa eficiente, o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita,* respondo que, si se pregunta por qué existe Dios, no debe responderse en términos de causa eficiente, sino diciendo simplemente: porque es Dios, es decir, un ser infinito. Y si se pregunta cuál es su causa eficiente, debe responderse que no la necesita; y si, por último, se pregunta por qué no la necesita, hay que responder: porque es un ser infinito, a cuya esencia pertenece la existencia; pues sólo las cosas que admiten distinción entre existencia actual y esencia requieren causa eficiente.

Por lo tanto, queda sin valor lo que añade inmediatamente después de las palabras que acabo de citar, a saber: *en el caso de que yo pensara* —dice— *que ninguna cosa puede ser con relación a sí misma lo que la causa eficiente es con relación a su efecto, no por ello, ni mucho menos, podría concluir que hay una causa primera, sino que, al contrario, buscaría de nuevo la causa de esa llamada primera, y, de esta suerte, jamás llegaría a una causa que, en efecto, fuese la primera.* Muy al contrario: si yo pensara que hay que buscar la causa eficiente o cuasi eficiente de toda cosa, cualquiera que sea, buscaría siempre una causa diferente de esa cosa, siendo evidentísimo que nada puede ser, con relación a sí mismo, lo que la causa eficiente es con relación a su efecto [104].

Pues bien: me parece que debe advertirse a nuestro autor que considere con diligencia y atención todo lo anterior, pues estoy seguro de que pocos teólogos habrá que no se sientan molestos por la proposición según la cual *Dios es por sí positivamente, y como por una causa.*

Sólo un escrúpulo me resta, y es saber cómo puede pretender no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que *sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe.* Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción.

Añadiré algo que se me olvidaba, y es que me parece falsa la siguiente proposición, presentada por el señor Descartes como cierta, a saber: *que nada puede haber en él que*

no conozca, en cuanto que es una cosa pensante. Pues con las palabras *en él, en cuanto que es una cosa pensante*, no entiende sino su espíritu, en tanto que distinto del cuerpo. Mas ¿quién no ve que puede haber muchas cosas en el espíritu de las que éste no tenga conocimiento alguno? Por ejemplo: el espíritu de un niño que está en el vientre de su madre tiene la facultad de pensar, sin ser consciente de ella. Y omito infinidad de cosas semejantes.

DE LAS COSAS QUE PUEDEN LLAMAR LA ATENCION A LOS TEOLOGOS

Para acabar, al fin, un discurso que ya va siendo demasiado enojoso, voy a tratar aquí estas cuestiones del modo más breve posible, siendo mi propósito, en vista de ello, señalar tan sólo las dificultades, sin pararme a discutirlas con más cuidado.

En primer lugar, temo que choque a algunos esta manera tan libre de filosofar, consistente en ponerlo todo en duda. Y el propio autor confiesa, en su *Método,* que tal camino es peligroso para espíritus débiles; reconozco, sin embargo, que las razones de este temor quedan un tanto mitigadas en el resumen de su primera meditación.

De todas maneras, acaso fuera oportuno dotar a la obra de un prefacio, en el cual se advirtiese al lector que no se duda de veras y en serio de todas esas cosas, sino sólo con el fin de ver si, tras excluir temporalmente todas *las que pueden ofrecer la más mínima duda* (o, como nuestro autor dice en otro lugar, *las que pueden dar a nuestro espíritu ocasión de dudar, por hiperbólica que sea),* no hay medio de encontrar alguna verdad tan segura y firme, que ni los más obstinados puedan ponerla en duda. Pienso también que, en vez de las palabras *no conociendo al autor de mi origen,* mejor estaría decir *fingiendo no conocer* [105].

En la cuarta meditación, que trata de lo verdadero y de lo falso, y por diversas razones que sería largo declarar aquí, quisiera que el señor Descartes, bien en su resumen, bien en el texto mismo de la meditación, advirtiese al lector dos cosas:

La primera, que, cuando explica la causa del error, quiere referirse principalmente al que se comete en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso, y no al que se produce al perseguir el bien y el mal. Pues, siendo ello su-

ficiente para los designios que nuestro autor se propone, y hallándose expuestas a muy graves objeciones las cosas que dice acerca de la causa del error, si se las entiende también referidas a lo que concierne al bien y el mal, me parece prudente (y hasta lo exige el orden mismo de la exposición, del que tan celoso es nuestro autor) que se omita todo aquello que se desvía de la cuestión y propicia disputas, no sea que, entretenido el lector en la inútil discusión de cosas superfluas, se aleje del conocimiento de las necesarias.

La segunda cosa que quisiera ver advertida por nuestro autor es que, cuando dice que no debemos dar crédito sino a las cosas que concebimos clara y distintamente, ello debe entenderse sólo de lo que concierne a las ciencias y es objeto de nuestra inteligencia, y no de lo que toca a la fe y las acciones de nuestra vida; y así, se entienda que él condena la arrogancia y presunción de quienes tienen meras opiniones —es decir, de quienes creen saber y no saben— pero no que censura la justa persuasión de quienes creen con prudencia.

Pues como observa muy juiciosamente San Agustín, en DE LA UTILIDAD DE LA CREENCIA, capítulo 15, hay en *el espíritu humano tres cosas que guardan entre sí estrecha relación, y semejan no ser sino una sola cosa, debiendo ser distinguidas, sin embargo, cuidadosamente, a saber:* entender, creer y opinar.

Entiende *algo quien lo comprende mediante razones ciertas.* Cree *quien, movido por el peso de alguna poderosa autoridad, tiene por verdadero precisamente lo que no comprende mediante razones ciertas.* Y opina *quien está persuadido o presume de saber lo que no sabe.*

Pues bien, opinar *es vergonzoso, e indigno de un hombre, por dos razones: la primera, porque quien está persuadido de saber lo que ignora no está en disposición de aprender; y la segunda, porque la presunción es señal de espíritu torcido e insensato.*

Así pues, debemos a la razón *lo que entendemos; lo que creemos, a* la autoridad; *y lo que opinamos, al* error. *Digo esto para que sepamos que al prestar fe incluso a las cosas que aún no comprendemos, estamos exentos de la presunción de quienes opinan.*

Pues los que dicen que no debe creerse sino lo que sabemos, tratan sólo de no cometer la falta de quienes opinan, la cual es de suyo, en efecto, vergonzosa y censurable. Pero si bien se atiende a la gran diferencia que hay entre el que presume de saber lo que no sabe, y el que cree

lo que sabe bien que no entiende, pero a lo que le inclina alguna autoridad poderosa, se verá que este último evita con prudencia el riesgo del error, la nota de desconfianza, y el pecado de soberbia.

Y añade un poco más adelante, en el capítulo 12:

Pueden darse muchas razones que muestran que, si nos resolvemos a creer sólo aquello que podemos conocer con certeza, nada quedaría que fuese seguro en la sociedad humana. Hasta aquí, San Agustín.

Juzgue ahora el señor Descartes cuán necesarias son tales distinciones, no vaya a ocurrir que muchos que hoy se inclinan a la impiedad se sirvan de sus palabras para combatir la fe y la verdad de nuestra creencia.

Pero lo que, según preveo, va a alarmar más a los teólogos, es que, dados los principios del señor Descartes, no parece que puedan quedar a salvo, en su integridad, las cosas que la Iglesia nos enseña tocante al sagrado misterio de la Eucaristía. Pues tenemos por artículo de fe que, *una vez suprimida la substancia del pan eucarístico, quedan sólo los accidentes.* Estos accidentes son la extensión, la figura, el color, el olor, el sabor, y demás cualidades sensibles. Ahora bien: nuestro autor no reconoce que haya cualidades sensibles, sino sólo diversos movimientos de los corpúsculos que nos rodean, por cuyo medio sentimos esas diferentes impresiones, las cuales designamos luego con los nombres de color, sabor, olor, etc. Quedan sólo entonces la figura, la extensión y el movimiento. Mas nuestro autor niega que dichas facultades puedan entenderse sin alguna substancia, en la cual residan; y, por tanto, niega también que puedan existir sin ella: e insiste en ello en sus respuestas a las primeras objeciones [106].

Tampoco reconoce más distinción que la formal entre la substancia y sus modos o afecciones, distinción que, según parece, no basta para que las cosas así distinguidas puedan estar separadas unas de otras, ni siquiera por la omnipotencia de Dios.

Estoy seguro de que el señor Descartes, cuya piedad nos es bien conocida, examinará y sopesará con diligencia estas cosas, y juzgará que ha de tener sumo cuidado, no sea que, al tratar de sostener la causa de Dios contra la impiedad de los libertinos [107], parezca que les da armas para combatir una fe fundada en la autoridad del Dios que él defiende, y por medio de la cual espera alcanzar esa vida inmortal, de cuya existencia pretende persuadir a los hombres [108].

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS CUARTAS OBJECIONES

hechas por el señor Arnauld, Doctor en Teología

CARTA DEL AUTOR AL R. P. MERSENNE

Reverendo Padre:

Difícil me habría sido desear un examinador de mis escritos más perspicaz y amable que aquel cuyas notas me habéis enviado; pues me trata con tanta suavidad y cortesía, que me doy cuenta de que no ha sido su propósito decir nada en contra mía, ni contra mis afirmaciones. Y, sin embargo, ha examinado con tanto celo lo que ha combatido, que tengo razones para creer que nada ha escapado a su atención. Insiste, además, con tanta viveza en los puntos no merecedores de su aprobación, que no debo temer la sospecha de que, por amabilidad, haya ocultado alguna cosa. Por ello es menor el cuidado que me ocasionan sus objeciones, que la alegría de saber que en nada más se opone a mi escrito.

RESPUESTA A LA PRIMERA PARTE. DE LA NATURALEZA DEL ESPIRITU HUMANO

No me detendré aquí a darle las gracias por la ayuda que me ha prestado, fortificándome con la autoridad de San Agustín, ni por haber propuesto mis razones de tal modo que ha parecido temer que los demás no las hallasen lo bastante fuertes y convincentes [109].

Diré primero en qué lugar he comenzado a probar cómo, *de no conocer yo otra cosa que pertenezca a mi esen-*

cia, es decir, a la esencia de mi espíritu, *sino que soy una cosa pensante, se sigue que ninguna otra cosa, en efecto, le pertenece*. Es en el mismo lugar en que he probado que existe Dios; ese Dios, digo, que puede hacer realidad todas las cosas que yo concibo, clara y distintamente, como posibles.

Pues, aunque acaso haya en mí muchas cosas que aún no conozco (y, en efecto, yo suponía en ese lugar no saber aún que el espíritu tuviese la fuerza de mover el cuerpo, ni que estuviera substancialmente unido a él), con todo, por cuanto que basta para que yo subsista con lo que sé que hay en mí, estoy seguro de que Dios ha podido crearme sin las demás cosas que aún no conozco, y, por tanto, de que esas cosas no pertenecen a la esencia de mi espíritu. Pues me parece que no está comprendida, en la esencia de una cosa, ninguna de aquellas otras sin las cuales puede ser; y, aunque el espíritu sea propio de la esencia del hombre, no es propio sin embargo de la esencia del espíritu, estrictamente hablando, el que esté unido al cuerpo humano.

Debo también explicar cuál es mi pensamiento cuando digo *que no puede inferirse una distinción real entre dos cosas, de que una se conciba sin la otra mediante una abstracción del espíritu que concibe la cosa imperfectamente, sino sólo de que cada una de ellas se conciba sin la otra plenamente, o sea, como una cosa completa*. Pues yo no estimo que haga falta aquí un conocimiento entero y perfecto de la cosa, como el señor Arnauld pretende; mas debe decirse que, a fin de que un conocimiento sea *entero y perfecto,* debe contener todas y cada una de las propiedades que hay en la cosa conocida. Y por ello sólo Dios sabe que posee conocimientos enteros y perfectos de todas las cosas.

En cambio, aunque un entendimiento creado acaso posea, en efecto, conocimientos enteros y perfectos de muchas cosas, nunca puede saber, sin embargo, que los tiene, si el mismo Dios no se lo revela particularmente. Pues, para que conozca plena y enteramente cada cosa, sólo se necesita que la potencia de conocer que en él hay iguale la cosa, lo que fácilmente puede suceder; mas para saber que tiene dicho conocimiento, o para saber que Dios no ha puesto en esa cosa más de lo que él conoce, se requiere que su potencia de conocer iguale la potencia infinita de Dios, lo que es completamente imposible.

Ahora bien: para conocer que hay distinción real entre dos cosas, no se requiere que el conocimiento que de esas cosas tenemos sea entero y perfecto, salvo que sepamos que lo es; pero eso no podemos saberlo nunca, según

acabo de probar; luego no es necesario que sea entero y perfecto.

Por ello, al decir yo *que no basta que una cosa se conciba sin la otra mediante una abstracción del espíritu que concibe la cosa imperfectamente,* no he querido decir que de ahí pudiera inferirse que, a fin de establecer una distinción real, se necesitase un conocimiento entero y perfecto, sino sólo un conocimiento tal, que no resultase *imperfecto y defectuoso* en virtud de la abstracción y restricción de nuestro espíritu. Pues hay en verdad diferencia entre poseer un conocimiento absolutamente perfecto, de lo cual nadie puede estar nunca seguro, y poseer un conocimiento que sea perfecto en la medida en que sabemos que no ha resultado imperfecto por obra de una abstracción de nuestro espíritu [110].

Así, cuando dije que era necesario concebir *plenamente* una cosa, no era mi intención decir que nuestra concepción debía ser entera y perfecta, sino sólo que debía ser lo bastante distinta como para saber que esa cosa era *completa* [111]. Y creía yo que eso estaba claro, tanto por lo que había dicho antes como por lo dicho inmediatamente después; pues un poco antes había distinguido los seres incompletos de los completos, diciendo que era necesario que cada una de las cosas realmente distintas fuera concebida como un ser por sí y distinto de cualquier otro. Y aun poco después, en igual sentido que dije concebir *plenamente* lo que es el cuerpo, añadía en el mismo lugar que asimismo concebía ser el espíritu *una cosa completa,* tomando esas dos maneras de hablar —*concebir plenamente,* y *concebir que es una cosa completa*— en un solo y mismo sentido.

Mas no sin razón podría preguntárseme aquí qué es lo que entiendo por *una cosa completa,* y cómo pruebo que, *a efectos de distinción real, basta que dos cosas sean concebidas, la una sin la otra, como dos cosas completas.*

Respondo a lo primero diciendo que, por *una cosa completa,* no entiendo sino una substancia revestida de las formas o atributos que bastan para que yo sepa que es una substancia. Pues, como he observado en otro lugar, no conocemos las substancias inmediatamente por sí mismas, sino que, en virtud de que percibimos ciertas formas o atributos, que deben estar unidos a alguna cosa para existir, llamamos *substancia* a esa cosa a la que están unidos. Y si, tras esto, intentáramos despojar a dicha substancia de todos los atributos que nos permiten conocerla, destruiríamos todo el conocimiento que de ella tenemos, de suerte que podríamos decir algo acerca de la substancia, pero todo lo que diríamos

serían meras palabras, cuyo significado no concebiríamos con claridad ni distinción.

Bien sé que hay substancias vulgarmente llamadas *incompletas;* pero, si así se las llama en virtud de que no pueden, de suyo, subsistir solas, sin ayuda de otras cosas, confieso que me parece contradictorio que a la vez sean substancias —es decir, cosas que subsisten por sí— y sean incompletas —es decir, cosas que no pueden subsistir por sí. Es cierto que se las puede llamar incompletas en otro sentido: no porque tengan nada de incompleto en cuanto substancias, sino sólo en cuanto que se relacionan con alguna otra substancia, junto con la cual forman un todo que es por sí y distinto de cualquier otro [112]. Y así, la mano es una substancia incompleta, si la relacionáis con todo el cuerpo, del que forma parte; pero si la consideráis aislada, es una substancia completa. Y, de un modo semejante, espíritu y cuerpo son substancias incompletas, cuando se las piensa en relación al hombre que componen [113]; mas, separadamente consideradas, son substancias completas. Pues, así como ser extenso, divisible, dotado de figura, etc., son formas o atributos por medio de los cuales conozco esa substancia que se llama *cuerpo,* así también ser inteligente, deseante, dubitante, etc., son formas por cuyo medio conozco la substancia que se llama *espíritu;* y comprendo que una substancia pensante es una cosa completa, tan bien como comprendo que lo es una substancia extensa.

Y en modo alguno puede decirse lo que el señor Arnauld añade, a saber, que acaso *el cuerpo es al espíritu como el género a la especie:* pues, aunque el género pueda ser concebido sin tal o cual diferencia específica, la especie no puede, sin embargo, ser concebida en modo alguno sin el género. Así, por ejemplo, concebimos fácilmente la figura sin tener que pensar en el círculo (aunque dicha concepción no sea distinta si no se la refiere a una figura particular; ni versa sobre una cosa completa, si no comprende la naturaleza del cuerpo); mas no podemos concebir ninguna diferencia específica del círculo, sin pensar a la vez en la figura.

Ocurre más bien que el espíritu puede ser concebido distinta y plenamente (es decir, hasta el punto de poder ser considerado como una cosa completa) sin ninguna de las formas o atributos por los que reconocemos que el cuerpo es una substancia, según pienso haber demostrado suficientemente en la segunda meditación; y el cuerpo también es concebido distintamente y como una cosa completa, sin cosa alguna de las que pertenecen al espíritu.

Insiste aquí, sin embargo, el señor Arnauld, y dice: *aunque pueda adquirir cierto conocimiento de mí mismo sin conocer el cuerpo, de ahí no resulta que dicho conocimiento sea pleno y entero, de tal manera que pueda yo estar seguro de que no me engaño cuando excluyo el cuerpo de mi esencia.* Y lo explica con el ejemplo del triángulo inscrito en el semicírculo, triángulo que podemos concebir clara y distintamente ser rectángulo, aunque ignoremos, y hasta neguemos, que el cuadrado de la base es igual a la suma de los cuadrados de los otros lados.

Mas dicho ejemplo tiene muy poco que ver con el asunto de que aquí tratamos. Pues, *en primer lugar,* aunque acaso pueda entenderse por «triángulo» una substancia cuya figura es triangular, con todo, la propiedad de que el cuadrado de su base sea igual a la suma de los cuadrados de los otros lados no es una substancia, y, por tanto, ninguna de esas dos cosas puede ser entendida como una cosa completa, como lo son el *espíritu* y el *cuerpo.* Aún más: dicha propiedad no puede ser llamada una cosa, en el mismo sentido en que yo he dicho *basta con que pueda concebir una cosa* (es decir, una cosa completa) *sin otra, etc.,* como se ve fácilmente por las palabras que siguen: *además, hallo en mí facultades, etc.* Pues no he dicho que tales facultades fuesen *cosas,* sino que he querido distinguir expresamente entre las cosas, es decir, las substancias, y los modos de esas cosas, es decir, las facultades de dichas substancias.

En segundo lugar, aun pudiendo concebir clara y distintamente que es rectángulo el triángulo inscrito en el semicírculo, sin darnos cuenta de que el cuadrado de su base iguala los de los otros dos lados juntos, sin embargo, no podemos concebir con la misma claridad un triángulo, el cuadrado de cuya base iguale los de los otros dos lados, sin percibir al mismo tiempo que es rectángulo; en cambio, concebimos clara y distintamente tanto el espíritu sin el cuerpo, como, recíprocamente, el cuerpo sin el espíritu.

En tercer lugar, aunque el concepto o idea del triángulo inscrito en el semicírculo pueda ser tal que no incluya la igualdad entre el cuadrado de la base y la suma de los cuadrados de los otros lados, sin embargo, no puede ser tal que excluya en ese triángulo todo género de proporción entre el cuadrado de la base y los cuadrados de los lados; y, por lo tanto, mientras se ignore cuál es dicha proporción, no puede negarse más que aquella que se sepa con claridad que no le pertenece: y eso no puede decirse de la proporción de igualdad que hay entre ellos. En cambio, nada de lo que pertenece al espíritu está contenido en el concepto

del cuerpo, ni, recíprocamente, nada de lo que pertenece al cuerpo está contenido en el concepto del espíritu.

Por ello, aun habiendo dicho yo que *basta con que pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, etc.*, no por ello puede proponerse esta premisa menor: *ahora bien, es así que yo concibo clara y distintamente que dicho triángulo es rectángulo, aunque dude o niegue que el cuadrado de su base es igual a la suma de los cuadrados de los otros lados, etc.* Primero, porque la proporción que hay entre el cuadrado de la base y los de los lados no es una cosa completa. Segundo, porque esa proporción de igualdad no puede entenderse claramente más que en el triángulo rectángulo. Y tercero, porque ningún triángulo puede ser distintamente concebido, si se niega la proporción que hay entre los cuadrados de los lados y el de la base.

Pasemos ahora a la segunda pregunta, mostrando cómo es cierto que, *por sólo concebir clara y distintamente una substancia sin la otra, estoy seguro de que se excluyen mutuamente.* Lo cual mostraré como sigue.

La noción de *substancia* es tal, que se la concibe como una cosa que puede existir por sí misma, sin el concurso de ninguna otra substancia, y nunca ha habido nadie que, concibiendo dos substancias con arreglo a dos conceptos diferentes, no haya pensado que eran realmente distintas. Por ello, si no hubiera buscado certeza mayor que la vulgar, me hubiera conformado con mostrar, en la segunda meditación, que el *espíritu* es concebido como una cosa subsistente, aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al cuerpo, y, al mismo tiempo, que el *cuerpo* es concebido como una cosa subsistente, aunque no se le atribuya nada de lo que pertenece al espíritu. Y nada más habría añadido a fin de probar que el espíritu se distingue realmente del cuerpo, por cuanto que juzgamos vulgarmente que todas las cosas son, en realidad, tal y como aparecen a nuestro pensamiento.

Pero, como una de las dudas hiperbólicas propuestas en mi primera meditación era la de que no podía estar seguro de *que las cosas fuesen en realidad tal y como las concebimos,* mientras suponía no conocer al autor de mi origen, todo lo que he dicho acerca de Dios y de la verdad, en las meditaciones 3, 4 y 5, sirve a la conclusión de que entre *espíritu* y *cuerpo* hay distinción real, y a ello se llega por fin en la meditación sexta.

Concibo muy bien, dice el señor Arnauld, *la naturaleza del triángulo inscrito en el semicírculo, sin saber que el cuadrado de su base es igual a los cuadrados de los lados.* A lo cual respondo que, en verdad, dicho triángulo puede

ser concebido sin tener que pensar en la proporción existente entre el cuadrado de la base y los cuadrados de los lados, pero no puede concebirse que esa proporción tenga que ser negada de tal triángulo, es decir, que no pertenezca a su naturaleza. No sucede lo mismo con el espíritu; pues no sólo concebimos que se da sin el cuerpo, sino que también podemos negar que le pertenezca cosa alguna de las que pertenecen al cuerpo, ya que es propio de la naturaleza de las substancias el excluirse mutuamente.

Y nada alega en mi contra lo que el señor Arnauld añade, a saber: *que nada tiene de extraño que, cuando infiero mi existencia de mi pensamiento, la idea que a partir de ahí se forma en mi espíritu me represente a mí sólo como una cosa que piensa*. Pues, del mismo modo, cuando examino la naturaleza del cuerpo, no encuentro en ella nada que huela a pensamiento; y no habría mejor argumento en pro de la distinción real entre dos cosas, si, considerándolas por separado, no hallamos en una nada que no sea enteramente diferente de lo que hallamos en la otra.

Tampoco veo por qué *el argumento propuesto acaso prueba demasiado;* pues no pienso que, para mostrar que una cosa es realmente distinta de otra, se pueda decir menos que puede estar separada de ella por la omnipotencia de Dios; y me ha parecido haber puesto el cuidado suficiente, a fin de que nadie pudiese pensar por ello *que el hombre no es más que un espíritu que usa o se sirve del cuerpo*. Pues en la misma meditación sexta, en que he hablado de la distinción de espíritu y cuerpo, he mostrado también que aquél está unido substancialmente a éste; y para probarlo me *he servido de razones tales, que no recuerdo haber nunca* leído otras más fuertes y convincentes.

Y así como quien dijese que el brazo de un hombre es una substancia realmente distinta del resto de su cuerpo, no por ello negaría que pertenece el brazo a la esencia del hombre entero, y tampoco quien dice que el brazo pertenece a la esencia del hombre entero quiere dar a entender que no puede subsistir por sí, del mismo modo, no creo haber probado demasiado, al mostrar que el espíritu puede darse sin el cuerpo, *ni haber dicho demasiado poco*, al afirmar que le está substancialmente unido; porque esta unión substancial no impide que se pueda tener una idea clara y distinta del concepto de espíritu como una cosa completa. Por ello, el concepto de espíritu difiere grandemente del de superficie o línea, que no pueden ser entendidos como cosas completas si, además de la longitud y la anchura, no se les atribuye también la profundidad.

Y, por último, no debe juzgarse, porque *la facultad de pensar esté como adormecida en los niños, y en los locos*, si no ciertamente *extinguida*, sí *perturbada*, que dicha facultad esté tan estrechamente unida a los órganos del cuerpo, que no pueda darse sin ellos. Pues aunque veamos muchas veces que tales órganos le ponen trabas, de ahí no tiene por qué seguirse que sean ellos los que la produzcan, y ninguna razón, por pequeña que sea, cabe aducir en favor de que sí la producen.

No niego, sin embargo, que esa estrecha unión de espíritu y cuerpo, que a diario experimentamos, sea causa de que no descubramos fácilmente, y sí sólo tras profunda meditación, la distinción real que hay entre uno y otro. Mas, a mi juicio, quienes mediten con asiduidad las cosas que he escrito en mi segunda meditación, se persuadirán fácilmente de que el espíritu no se distingue del cuerpo en virtud de una simple ficción o abstracción, sino que, si resulta que lo conocemos como una cosa distinta, ello sucede así porque en efecto lo es.

Nada respondo a lo que el señor Arnauld agrega aquí acerca de la inmortalidad del alma, pues en nada se me opone [114]; mas por lo que toca a las almas de los brutos, aunque tratar de ellas no sea de este lugar, y nada más puedo decir del asunto, sin la explicación de toda la física, de lo que ya he dicho en la parte quinta de mi tratado acerca del Método, diré pese a todo que me parece muy notable que ningún movimiento pueda producirse, sea en los cuerpos de los animales, sea en los nuestros, si dichos cuerpos no *contienen todos los órganos e instrumentos por cuyo* medio esos mismos movimientos se producirían en una máquina. De manera que, incluso en nosotros, no es el espíritu (o el alma) quien mueve inmediatamente los miembros exteriores: lo único que puede hacer es determinar el curso de ese sutilísimo licor, que llamamos espíritus animales, el cual, fluyendo continuamente del corazón, por el cerebro, a los músculos, es causa de todos los movimientos de nuestros miembros, pudiendo causar muchos movimientos distintos, y todos ellos con la misma facilidad. Y hasta sucede que no siempre el espíritu determina dicho curso; pues, entre los movimientos que en nosotros se producen, hay muchos que para nada dependen del espíritu, como el latido del corazón, la digestión de las viandas, la nutrición, la respiración de los que duermen, y hasta el andar, el cantar y otros actos semejantes de quienes están despiertos, cuando tales actos se cumplen sin que el espíritu ponga mientes en ellos. Y cuando los que caen desde lo alto ponen por delante las

manos para resguardar su cabeza del golpe, no hacen eso porque la razón se lo aconseje, ni esa acción suya depende del espíritu, sino sólo de que los sentidos, movidos por el peligro inmediato, causan cierto cambio en su corazón, el cual determina a los espíritus animales para que pasen a los nervios de tal manera que aquel movimiento se produzca, igual que ocurre en una máquina, y sin que el espíritu pueda estorbarlo.

Pues bien: si experimentamos eso en nosotros mismos, ¿por qué habremos de extrañarnos de que la luz, reflejada desde el cuerpo del lobo en los ojos de la oveja, tenga la misma fuerza para excitar en ésta el movimiento de la huida?

Tras notar esto, y en el caso de que deseemos razonar algo más, a fin de saber si algunos movimientos de los brutos son semejantes a los que se producen en nosotros por ministerio del espíritu, o bien se parecen a los que sólo dependen de los espíritus animales y la disposición de los órganos, es preciso considerar las diferencias que hay entre unos y otros, explicadas por mí en la quinta parte de mi *Discurso del método,* pues no creo que sea posible hallar otras. Se verá entonces fácilmente que toda acción de los brutos se asemeja sólo a las que efectuamos sin contribución de nuestro espíritu. De donde concluiremos necesariamente que no conocemos en dichas acciones ningún otro principio de movimiento que la sola disposición de los órganos y la continua afluencia de los espíritus animales, producidos por el calor del corazón [115], el cual hace más tenue y sutil la sangre; y, junto con ello, reconoceremos que, hasta ahora, sólo hemos atribuido a esas acciones otro principio porque, no distinguiendo entre los dos que hemos mencionado, y viendo que uno de ellos —dependiente sólo de los espíritus animales y los órganos— reside en los brutos tanto como en nosotros, hemos dado en creer que el otro —dependiente del espíritu y el pensamiento— residía también en ellos.

Y ciertamente, cuando estamos persuadidos de algo desde nuestros primeros años, y el tiempo ha fortalecido nuestra opinión, es muy difícil, por muchas razones que luego nos den para convencernos de su falsedad, o más aún, por mucha falsedad que encontremos nosotros mismos en ello, arrancarlo por entero de nuestra creencia; a no ser que con mucha frecuencia demos vueltas a esas razones en nuestro espíritu, y nos acostumbremos así a desarraigar poco a poco lo que el hábito de creer, más bien que la razón, había grabado profundamente en él.

RESPUESTA A LA OTRA PARTE. DE DIOS

Hasta aquí he procurado rebatir los argumentos que el señor Arnauld me ha propuesto, esforzándome por parar todos sus ataques; mas a partir de ahora, imitando a quienes tienen que habérselas con un adversario demasiado fuerte, trataré más bien de esquivar los golpes que de oponerme directamente a ellos.

En esta parte trata sólo de tres cosas, con las que es fácil estar de acuerdo tal y como él las entiende; mas, cuando escribí de ellas, las entendía yo de otro modo, que, según me parece, también puede estimarse verdadero.

La primera es que *algunas ideas son materialmente falsas;* es decir, según yo lo entiendo, que son tales que dan al juicio materia u ocasión de error; mas él, considerando las ideas como dadas formalmente, sostiene que no hay en ellas falsedad alguna.

La segunda, que *Dios es por sí positivamente, y como por una causa:* con ello, he querido sólo decir que la razón en cuya virtud Dios no necesita causa alguna eficiente para existir, se funda en una cosa positiva, a saber, en la inmensidad misma de Dios, que es la cosa más positiva que puede haber; entendiendo el asunto de otro modo, prueba que Dios no se produce a sí mismo, ni se conserva, por obra de una acción positiva de la causa eficiente: en lo que estoy por completo de acuerdo.

Y la tercera es que *nada puede haber en nuestro espíritu, de lo cual no tengamos conocimiento;* y esto, que yo he entendido de las operaciones, lo niega él de las facultades o potencias.

Trataré de explicar todo esto con más detenimiento. Y, en primer lugar, cuando dice que *si el frío es sólo una privación, no puede haber una idea de él que me lo represente como una cosa positiva,* es claro que habla de la idea considerada *formalmente.* Pues, dado que las ideas no son otra cosa que formas, y no están compuestas de materia, cuantas veces se las considera como representando alguna cosa, no son tomadas *materialmente,* sino *formalmente;* y si las considerásemos, no en cuanto representan tal o cual cosa, sino sólo como operaciones del entendimiento, entonces podría en verdad decirse que se las toma materialmente, pero, en ese caso, nada tendrían que ver con la verdad o falsedad de los objetos[116].

Por ello, no creo que se pueda decir que son materialmente falsas, salvo en el sentido ya explicado, a saber:

sea el frío algo positivo o sea una privación, no cambia por ello la idea que tengo de él, que sigue siendo la que siempre he tenido; y digo que ella me da materia u ocasión de error, si es verdad que el frío es una privación y no tiene la misma realidad que el calor, por cuanto que, considerando ambas ideas tal y como las tomo de los sentidos, no puedo saber si una de ellas me representa más realidad que la otra [117].

Y, desde luego, *no he confundido el juicio con la idea;* pues he dicho que en ésta podía haber falsedad *material,* mientras que en el juicio sólo puede haberla *formal.* Y cuando él dice que *la idea del frío es el frío mismo, en cuanto que está objetivamente en el entendimiento,* creo que hace falta distinguir [118]; pues sucede a menudo con las ideas oscuras y confusas —entre las cuales deben ponerse las de frío y calor— que se relacionan con cosas diferentes de aquellas cuyas ideas realmente son. Y así, si el frío es sólo una privación, la idea de frío no es el frío mismo, en cuanto que está objetivamente en el entendimiento, sino otra cosa falsamente considerada en el lugar de esa privación, a saber: cierta sensación que carece de realidad fuera del entendimiento.

No ocurre lo mismo con la idea de Dios, al menos con la que es clara y distinta, porque no puede decirse que guarde relación con algo que no sea conforme a ella.

En cuanto a las ideas confusas de los dioses forjadas por los idólatras, no veo por qué no habría de llamárselas materialmente falsas, en cuanto que sirven de materia a sus falsos juicios.

Si bien, a decir verdad, aquellas ideas que no dan al juicio, por así decir, ocasión alguna de error, o que la dan muy pequeña, no deben ser llamadas materialmente falsas con tanta razón como las que dan ocasión muy grande; y es fácil mostrar, mediante algunos ejemplos, cómo unas dan mucha mayor ocasión de error que otras [119]. Pues tal ocasión no es tan grande en las ideas confusas que nuestro espíritu inventa él mismo (así las de los falsos dioses), como en aquellas que confusamente nos ofrecen los sentidos: así, las ideas de frío y calor, si es cierto, como he dicho, que no representan nada real. Mas dicha ocasión es máxima en las ideas que nacen del apetito sensible. Por ejemplo, ¿no es ocasión de error, para un hidrópico, la idea de la sed, pues le hace creer que le será provechoso beber, cuando en realidad le es nocivo?

El señor Arnauld pregunta qué es lo que me representa esa idea del frío, que he dicho ser materialmente falsa: *pues* —dice— *si representa una privación, entonces es ver-*

dadera; y si un ser positivo, entonces no es la idea del frío. Convengo en ello; mas yo la llamo falsa sólo porque, siendo oscura y confusa, no puedo discernir si me representa algo que, fuera de mi sensación, es positivo o no; por ello, me da ocasión para juzgar que es algo positivo, aunque acaso no sea más que una simple privación.

Por lo tanto, no hay por qué preguntar *cuál resulta ser la causa de tal ser positivo objetivo que, en mi opinión, hace que esa idea sea materialmente falsa;* pues yo no digo que resulte ser materialmente falsa en virtud de algún ser positivo, sino en virtud de la sola oscuridad, la cual, sin embargo, tiene como sujeto y fundamento un ser positivo, a saber, la sensación misma. Y ese ser positivo está, sin duda, en mí, en cuanto que yo soy verdaderamente una cosa; mas la oscuridad, en cuya sola virtud tengo ocasión de juzgar que la idea de esa sensación representa algún objeto, existente fuera de mí, llamado frío, carece de causa real, y procede solamente de que mi naturaleza no es absolutamente perfecta.

Por lo demás, ello no contraviene en modo alguno mis principios. Mi mayor temor podría ser que, no habiendo empleado nunca mucho tiempo en leer los libros de los filósofos, acaso no hubiera seguido exactamente su manera de hablar al decir yo que eran *materialmente falsas* las ideas que dan al juicio materia u ocasión de error, de no haber hallado que la palabra *materialmente* viene usada en el mismo sentido por el primer autor que ha caído, al azar, en mis manos, cuando me he puesto a consultar: se trata de Suárez, en la *Disputa 9,* sección 2, n. 4 [120].

Mas pasemos a las cosas que el señor Arnauld encuentra más reprensibles, y que, con todo, me parecen a mí menos merecedoras de su censura, a saber: cuando yo he dicho *que nos era lícito pensar que Dios hace, de algún modo, con relación a sí mismo, lo que la causa eficiente hace con relación a su efecto.* Pues, con esas mismas palabras, he negado lo que a él le parece un tanto atrevido y, desde luego, falso, a saber: que Dios sea causa eficiente de sí mismo; porque al decir *hace, de algún modo, lo mismo,* ya he mostrado no creer que sea exactamente lo mismo, y al poner delante estas palabras: *nos es del todo lícito pensar,* he dado a entender que sólo explicaba así las cosas a causa de la imperfección del espíritu humano.

Pero, además, he tenido cuidado de hacer siempre la misma distinción en todo el resto de mi obra. Así, ya en el comienzo, tras decir que *no hay nada cuya causa eficiente no pueda indagarse,* he añadido: *o, si carece de ella, es lícito*

preguntar por qué no la necesita; cuyas palabras son suficiente testimonio de haber yo creído que existía algo que no necesitaba causa eficiente.

Pues bien: ¿qué puede ser ello, sino Dios? Y algo más adelante llego hasta decir: *que hay en Dios una potencia tan grande e inagotable, que jamás ha necesitado concurso alguno para existir, y que no lo necesita para conservarse, de tal suerte que es, en cierto modo, causa de sí mismo.* Es claro que esas palabras, *causa de sí mismo,* no pueden entenderse ahí como referidas a la causa eficiente, pues lo que digo es que la inagotable potencia de Dios es la causa, o sea, la razón, de que no necesite causa [121].

Y por cuanto dicha potencia inagotable, o inmensidad de esencia, es *muy positiva,* he dicho que la causa, o sea, la razón, por la cual Dios no necesita causa, es *positiva.* Lo cual no podría decirse del mismo modo de ninguna cosa finita, aunque fuese perfectísima en su género. Pues si se dijera que alguna es *por sí,* sólo podría entenderse eso de manera *negativa,* ya que sería imposible dar alguna razón, tomada de la naturaleza positiva de dicha cosa, en cuya virtud debiésemos concebir que no necesita causa eficiente.

Y del mismo modo, en todos los demás lugares, he confrontado la causa formal (o razón tomada de la esencia de Dios, según la cual no necesita causa para existir ni conservarse) con la causa eficiente (sin la cual las cosas finitas no pueden existir), de tal manera que resulta fácil advertir, según mis propios términos, que ambas causas son por completo diferentes.

Y no se encontrará lugar donde yo haya dicho que Dios se conserva mediante un influjo positivo, al modo en que las cosas creadas son conservadas por El; pues sólo he dicho que la inmensidad de su potencia, o sea, de su esencia, que es la causa de que no necesite quien lo conserve, es una cosa *positiva.* Por lo tanto, puedo admitir fácilmente todo lo que el señor Arnauld aduce, a fin de probar que Dios no es la causa eficiente de sí mismo, y que no se conserva en virtud de influjo alguno positivo, o bien por medio de una reproducción de sí mismo, que es todo lo que puede inferirse de sus razones.

Mas espero que él, a su vez, no niegue que esa inmensidad de potencia, por la cual Dios no necesita causa para existir, es en Dios una cosa *positiva,* y que en ninguna otra cosa puede concebirse nada semejante, que sea *positivo,* en cuya virtud no necesite causa eficiente para existir; y eso es lo que he querido decir al afirmar que ninguna cosa podía ser concebida como existente *por sí* más que *negativamente,*

salvo únicamente Dios. Y nada más necesité decir para responder a la dificultad que me había sido propuesta.

Empero, como el señor Arnauld me advierte tan seriamente *que pocos teólogos habrá que no se sientan molestos por la proposición según la cual Dios es por sí positivamente, y como por una causa*, daré aquí la razón por la que, según creo, este modo de hablar es no sólo útil en esta materia, sino también necesario, y tal que no hay nadie que pueda con razón reputarlo sospechoso.

Sé bien que nuestros teólogos, cuando tratan de las cosas divinas, no emplean la palabra *causa* al referirse a la procesión de las personas de la Santísima Trinidad, y que, donde los griegos pusieron indistintamente αἴτιον y ἀρχήν, prefieren usar sólo la palabra *principio*, de un modo generalísimo [122], por miedo a dar motivos para pensar que el Hijo es menor que el Padre. Mas donde no puede darse tal ocasión de error, y cuando no se trata de las personas de la Trinidad, sino sólo de la esencia única de Dios, no veo por qué deba rehuirse el nombre de *causa*, y sobre todo cuando se ha llegado a pensar que es de gran utilidad, y de alguna manera necesario.

Ahora bien: ese nombre es de la mayor utilidad para demostrar la existencia de Dios; y la necesidad de emplearlo no podrá ser mayor si resulta que, de no hacerlo, no podemos demostrarla claramente. Pues bien: creo que es evidente para todos que la consideración de la causa eficiente es el medio primero y principal, por no decir el único, de que disponemos para probar la existencia de Dios. Pero no podemos servirnos de ella, si no otorgamos a nuestro espíritu licencia para indagar las causas eficientes de todo lo que hay en el mundo, sin exceptuar a Dios mismo; pues ¿por qué razón habríamos de excluirlo de esa averiguación, antes de probar que existe? [123]

Así pues, podemos preguntarnos, ante cada cosa, si es *por sí* o *por otro;* y por ese medio, sin duda, puede concluirse la existencia de Dios, aunque no expliquemos en términos formales y precisos cómo deben entenderse las palabras *ser por sí*. Pues todos cuantos se dejan guiar sólo de la luz natural, forman inmediatamente, en este punto, cierto concepto que participa de la causa eficiente y de la formal, y que es común a ambas, a saber: que lo que es *por otro,* lo es como por una causa eficiente; y lo que es *por sí,* lo es como por una causa formal, es decir, porque tiene una naturaleza tal que no necesita causa eficiente. Por eso no he explicado nada de ello en mis meditaciones, y lo he omitido

en razón de ser algo de suyo evidente, y que no requería explicación alguna.

Mas cuando los habituados a juzgar que nada puede ser causa eficiente de sí mismo, y cuidadosos en distinguir dicha causa de la formal, oyen preguntar si algo es *por sí*, sucede fácilmente que, pensando sólo en la causa eficiente propiamente dicha, no se les ocurre que las palabras *por sí* deban ser entendidas como *por una causa,* sino sólo *negativamente* y como *sin causa;* y así piensan que hay algo que existe, pero que no cabe preguntarse por qué existe.

Cuya interpretación de las palabras *por sí,* si hubiera que admitirla, nos privaría del medio para demostrar la existencia de Dios a partir de los efectos, según ha probado muy bien el autor de las primeras objeciones; por eso no debe ser admitida en modo alguno.

Mas para que la respuesta sea apropiada, estimo ser necesario mostrar que, entre la *causa eficiente* propiamente dicha, y *ninguna causa,* hay una especie de término medio, que es *la esencia positiva de una cosa,* a la cual puede extenderse la idea o concepto de causa eficiente, del mismo modo que acostumbramos extender, en geometría, el concepto de la mayor línea circular posible al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo, que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo.

Y pienso que no habría podido explicar mejor esto que diciendo, como dije, que *el significado de la causa eficiente no debe circunscribirse, en esta materia, a las causas que son diferentes de sus efectos, o que los preceden en el tiempo; y ello, tanto porque sería una restricción inútil, pues nadie ignora que una cosa no puede ser diferente de sí misma, ni precederse a sí misma en el tiempo, como porque, si se suprime de su concepto una de esas dos condiciones, la noción de causa eficiente no deja por ello de permanecer completa y entera.*

Que no es necesario que preceda en el tiempo a su efecto, es cosa evidente: pues no recibe el nombre de causa eficiente más que cuando produce el efecto, como ya ha sido dicho.

De que la otra condición no pueda ser igualmente suprimida, debe inferirse tan sólo que no se trata de una causa eficiente propiamente dicha, lo cual reconozco; pero no que deje de ser una causa positiva, que puede relacionarse, por analogía, con la causa eficiente: y esto es lo único que se exige en la cuestión propuesta. Pues la misma luz natural por la que concibo que yo me habría dado todas las perfecciones de que tengo ideas en mí, si me hubiera dado

a mí mismo el ser, me hace también concebir que ninguna cosa es capaz de darse a sí misma la existencia, al modo en que suele restringirse el significado de la causa eficiente propiamente dicha, a saber: de manera que una misma cosa, en cuanto que se da el ser a sí misma, sea diferente de sí misma, en cuanto que lo reciba. Pues hay contradicción entre esas dos cosas: lo mismo y lo no mismo, o sea, lo diferente.

Por ello, cuando se pregunta si una cosa puede darse el ser a sí misma, debe entenderse que sólo se pregunta esto: si la naturaleza o esencia de esa cosa puede ser tal que no necesite causa eficiente para existir.

Y al añadir que *si una cosa es así, se dará a sí misma todas las perfecciones cuyas ideas posee, si es verdad que aún no las tiene,* quiere decirse que es imposible que no tenga en acto todas las perfecciones cuyas ideas posee; por cuanto la luz natural nos permite saber que aquella cosa cuya esencia es tan inmensa que no necesita causa eficiente para existir, tampoco la necesita para tener todas las perfecciones de las que tiene ideas, y que su propia esencia le otorga, eminentemente, todo cuanto podemos imaginar que a otras cosas le es dado en virtud de la causa eficiente.

Y las palabras *si ella no las tiene aún, se las dará a sí misma,* valen sólo como explicación; pues entendemos claramente, por la misma luz natural, que una cosa tal no puede tener, en el momento en que hablo, la fuerza y la voluntad de darse algo nuevo, sino que su esencia es tal que ha poseído desde toda la eternidad todo cuanto podemos pensar ahora que se daría a sí misma, si aún no la tuviese.

Y, con todo, estas maneras de hablar, que guardan analogía con la causa eficiente, son muy necesarias para guiar a la luz natural de modo que concibamos con claridad estas materias; así como hay ciertas cosas que fueron demostradas por Arquímedes, concernientes a la esfera y demás figuras compuestas de líneas curvas, mediante la comparación de esas figuras con las compuestas de líneas rectas; y, si hubiera procedido de otro modo, apenas habría podido probar nada. Y como tales demostraciones son admitidas, aunque la esfera sea considerada en ellas como una figura de múltiples caras, asimismo espero que no se me reproche el haber usado la analogía de la causa eficiente para explicar cosas concernientes a la causa formal, es decir, a la esencia misma de Dios [124]. Pues no hay motivo en esto para temer caer en error, por cuanto todo lo que es propio de la causa eficiente, y que no puede extenderse a la causa formal, encierra contradicción manifiesta; y, por consiguiente, nadie

podría creer jamás cosas como éstas: que una cosa sea diferente de sí misma, o que sea y no sea, a la vez, la misma cosa.

Debe notarse que la dignidad de ser causa ha sido atribuida por mí a Dios de tal modo, que resulta imposible inferir que le haya atribuido asimismo la indignidad de ser efecto; pues, así como los teólogos, cuando dicen que el Padre es *principio* del Hijo, no conceden por ello que el Hijo sea *principiado*, así yo también, aunque haya dicho que Dios podía ser, en cierto modo, *causa de sí mismo*, en ninguna parte he dicho que sea *efecto de sí mismo*; y ello porque es costumbre referir el efecto sobre todo a la causa eficiente, juzgándolo menos noble que ella, aunque a menudo sea más noble que las otras causas.

Y cuando considero la esencia entera de la cosa como causa formal, no hago sino seguir las huellas de Aristóteles; pues, en el libro 2 de sus *Segundos Analíticos*, capítulo 16, habiendo omitido la causa material, la primera que nombra es la que él llama αἰτίαν τὸ τί ἦν εἶναι, o, como han traducido sus intérpretes, *la causa formal* [125], la cual se extiende a las esencias de todas las cosas, pues él no trata en dicho lugar de las causas del compuesto físico (como tampoco yo aquí), sino, más en general, de las causas de que puede obtenerse algún conocimiento.

Pues bien: para que se entienda que era muy difícil, en la cuestión propuesta, dejar de atribuir a Dios el nombre de *causa*, la mejor prueba es advertir que, habiendo intentado el señor Arnauld concluir lo mismo que yo por otra vía, no ha podido conseguirlo, en mi opinión al menos.

Pues, tras haber mostrado ampliamente que Dios no es causa eficiente de sí mismo —pues distinguirse de su efecto es propio de la naturaleza de la causa eficiente—, y habiendo declarado, asimismo, que no es por sí *positivamente*, entendiendo con esa palabra un influjo positivo de la causa, y que tampoco se conserva realmente a sí mismo, entendiendo por *conservación* una continuada reproducción de la cosa (en todo lo cual convengo con él), digo que tras todo eso quiere probar de nuevo que Dios no debe ser llamado causa eficiente de sí mismo, *porque* —dice— *no se busca la causa eficiente de algo si no es desde el punto de vista de su existencia, y no de su esencia. Ahora bien: el existir no es menos propio de la esencia de un ser infinito que lo es de la de un triángulo el tener tres ángulos que valen dos rectos. Por consiguiente, así como no haría al caso, si alguien preguntase por qué los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, responderle en términos de causa*

eficiente, tampoco hace al caso responder así cuando se pregunta por qué existe Dios.

Silogismo que puede volverse contra su propio autor, del siguiente modo: aunque no se pueda indagar la causa eficiente desde el punto de vista de la esencia, puede con todo indagarse desde el punto de vista de la existencia; ahora bien: en Dios la esencia no se distingue de la existencia; por consiguiente, puede indagarse la causa eficiente de Dios.

A fin de conciliar ambas cosas, debe decirse que, a quien pregunta por qué existe Dios, no ha de respondérsele, ciertamente, en términos de causa eficiente propiamente dicha, sino sólo en términos de la esencia misma de la cosa, o sea, por la causa formal, la cual, precisamente por no distinguirse en Dios existencia de esencia, guarda estrecha relación con la causa eficiente, y, por ello, puede ser llamada cuasi eficiente.

Añade, por último, que, *si se pregunta cuál es la causa eficiente de Dios, debe responderse que no la necesita, y si de nuevo se pregunta por qué no la necesita, hay que responder: porque es un ser infinito, a cuya esencia pertenece la existencia; pues sólo las cosas que admiten distinción entre existencia actual y esencia requieren causa eficiente.*

Infiere de ahí que carece de valor lo que yo había dicho antes, a saber: *que, si yo pensase que ninguna cosa puede ser con relación a sí misma lo que la causa eficiente es con relación a su efecto, nunca, al averiguar las causas de las cosas, llegaría a una causa primera.* Sin embargo, no me parece que eso haya quedado rebatido, y ni siquiera debilitado o afectado en lo más mínimo. Pues es cierto que la fuerza principal, no sólo de mi demostración, sino de todas las que pueden darse a fin de probar la existencia de Dios a partir de los efectos, depende por completo de ello. Ahora bien: casi todos los teólogos sostienen que ninguna prueba puede darse, si no es a partir de los efectos. Por lo tanto, él no arroja, ni mucho menos, luz alguna a la demostración de la existencia de Dios, al no permitir que se le atribuya, con relación a sí mismo, la analogía de la causa eficiente; al contrario: la oscurece, y estorba que los lectores puedan comprenderla, especialmente hacia el final de su argumentación, cuando concluye *que si él pensase que hay que buscar la causa eficiente o cuasi eficiente de toda cosa, buscaría siempre una causa diferente de esa cosa.* Pues ¿cómo buscarían la causa eficiente de las demás cosas, quienes aún no conocen a Dios, a fin de llegar por dicho medio a conocerlo, si no pensaran que puede buscarse la causa efi-

ciente de toda cosa? ¿Y cómo se detendrían por último en Dios, como en la causa primera, poniendo así fin a su búsqueda, si pensasen que la causa eficiente de cualquier cosa debe ser diferente de esa cosa?

Me parece que el señor Arnauld ha procedido aquí del siguiente modo: Arquímedes, al hablar de las cosas que ha demostrado acerca de la esfera, por analogía con las figuras rectilíneas inscritas en la esfera misma, habría dicho: si yo pensara que la esfera no puede ser considerada como una figura rectilínea, o cuasi rectilínea, cuyos lados son infinitos, no atribuiría fuerza alguna a esta demostración, pues no es verdadera si consideráis la esfera como una figura curvilínea (lo que en efecto es), y sí sólo si la consideráis como una figura rectilínea, el número de cuyos lados es infinito. Entonces, el señor Arnauld, rechazando tal consideración de la esfera, y deseando admitir, con todo, la demostración de Arquímedes, diría: si yo pensara que lo que se demuestra aquí debe entenderse dicho de una figura rectilínea de lados infinitos, no creería que tal demostración se refiere a la esfera, pues sé con certeza que la esfera no es una figura rectilínea. Con cuyas palabras, sin duda, no procedería como Arquímedes, sino que, al contrario, se pondría trabas a sí mismo y a los demás para entender bien la demostración.

He dedicado a todo esto acaso más espacio del que merece, a fin de mostrar que pongo sumo cuidado en no escribir nada que los teólogos puedan censurar con razón.

Por último, ya he explicado con bastante claridad, en las respuestas a las segundas objeciones, número 3 y 4, que no he incurrido en lo que llaman círculo, al decir que sólo estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, a causa de que existe Dios, y, a la vez, que sólo estamos seguros de que Dios existe, a causa de que lo concebimos con gran claridad y distinción; pues ya entonces distinguí entre las cosas que concebimos, en efecto, muy claramente, y aquellas que recordamos haber concebido muy claramente en otro tiempo. En efecto: en primer lugar, estamos seguros de que Dios existe, porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia; mas tras esto, basta con que nos acordemos de haber concebido claramente una cosa, para estar seguros de que es cierta: y no bastaría con eso si no supiésemos que Dios existe y no puede engañarnos [126].

Tocante a la cuestión de si puede haber algo en nuestro espíritu, en cuanto que es una cosa pensante, de lo cual nuestro espíritu no sea consciente, me parece muy fácil resolverla: pues bien vemos que nada hay en él, así conside-

rado, que no sea un pensamiento, o que no dependa por completo del pensamiento; de otro modo, eso no pertenecería al espíritu, en cuanto éste es una cosa pensante; pues bien: no puede haber en nosotros pensamiento alguno del que no tengamos consciencia actual, en el mismo momento en que está en nosotros.

Por ello, no me cabe duda de que el espíritu, tan pronto como es infundido en el cuerpo de un niño, comienza a pensar, y desde ese mismo momento sabe que piensa, aunque después no recuerde lo que ha pensado, porque las especies de sus pensamientos no quedan impresas en su memoria [127].

Mas debe notarse que, si es cierto que tenemos consciencia actual de los actos u operaciones de nuestro espíritu, no siempre la tenemos de sus facultades, salvo en potencia. De manera que cuando nos aprestamos a usar de alguna facultad, si ésta reside en nuestro espíritu adquirimos al punto consciencia actual de ella; por eso podemos negar, con toda seguridad, que resida en nosotros una facultad, si no podemos adquirir dicha consciencia actual de ella.

RESPUESTA A LAS COSAS QUE PUEDEN LLAMAR LA ATENCION A LOS TEOLOGOS

He combatido las primeras razones del señor Arnauld, he tratado de esquivar las segundas, y doy mi pleno asentimiento a las que siguen, excepto a la última, tocante a la cual espero que no me será difícil traerlo a mi opinión.

Así pues, confieso sin reservas, dándole en esto la razón, que las cosas contenidas en mi primera meditación, e incluso en las siguientes, no son aptas para todo género de espíritus, ni se acomodan a la capacidad de todo el mundo. Mas esta declaración mía no es de ahora: la he hecho antes, y la haré cuantas veces se presente la ocasión. Y esta ha sido la causa de no haber tratado yo estas materias en el *Discurso del Método,* escrito en lengua vulgar [128], habiéndolas reservado para estas meditaciones, que sólo deben ser leídas, según he advertido muchas veces, por personas doctas y discretas. Y no puede decirse que hubiera sido preferible el haberme abstenido yo de escribir cosas cuya lectura no iba a ser útil a todos; pues las creo tan necesarias, que estoy persuadido de que, sin ellas, nunca podrá establecerse en filosofía nada firme y seguro. Aunque el hierro y

el fuego encierran siempre peligro, cuando son manejados por niños o gentes imprudentes, con todo, siendo como son útiles para la vida, nadie piensa que por eso debemos abstenernos de su uso.

Por otra parte, todo el contenido de mis meditaciones da fe de lo mismo que la cuarta de ellas, donde no he hablado más que *del error que se comete en el discernimiento de lo verdadero y de lo falso*, y no del que se produce al perseguir el bien y el mal, y he hecho siempre excepción de las cosas que tocan a la fe y a las acciones de nuestra vida, cuando he dicho que no debemos dar crédito más que a las cosas que conocemos con evidencia. Además, he insistido en ello en las respuestas a las segundas objeciones, número quinto, así como también en el resumen de mis meditaciones. Y digo todo esto para hacer ver el respeto que me merece el juicio del señor Arnauld, y la estima en que tengo sus consejos.

Queda sólo el sacramento de la Eucaristía, al cual piensa el señor Arnauld que mis opiniones pueden no acomodarse, *porque* —dice— *tenemos por artículo de fe que, una vez suprimida la substancia del pan eucarístico, quedan sólo los accidentes*. Pues bien: cree que yo no admito *accidentes reales*, sino tan sólo modos, que no pueden entenderse *sin alguna substancia*, en la cual residan, y que, *por tanto, no pueden tampoco existir sin ella* [129]. A cuya objeción podría yo muy bien librarme de responder, diciendo que nunca he negado hasta ahora que los accidentes fuesen reales; pues aunque no me he servido de ellos en la Dióptrica y en los Meteoros, a fin de explicar las cosas de que allí trataba, he dicho sin embargo expresamente —en los Meteoros, página 164— [130] que no pretendía negar que fuesen reales.

Y, en las meditaciones, he supuesto ciertamente que no los conocía bien aún, pero no que, por sólo eso, no los hubiese: pues el modo analítico de escribir que he seguido permite a veces hacer suposiciones, cuando todavía no han sido bien examinadas las cosas, como quedaba claro en la primera meditación, donde he supuesto muchas cosas que luego he refutado en las siguientes.

Y, desde luego, no ha sido mi propósito definir nada acerca de la naturaleza de los accidentes, sino que he dicho de ellos lo que me ha parecido a primera vista; además, por haber dicho yo que no pueden entenderse los modos sin alguna substancia en que residan, no debe inferirse que haya negado que puedan separarse de ella en virtud de la omnipotencia de Dios, pues tengo por seguro, y firmemente creo,

que Dios puede hacer multitud de cosas que somos incapaces de entender [131].

Mas, a fin de proceder con mayor franqueza, no ocultaré aquí mi convicción, según la cual nuestros sentidos sólo son afectados por la superficie que limita las dimensiones del cuerpo percibido. Pues sólo en esa superficie se produce el contacto, que es tan necesario para la sensación, que, según creo, ni uno solo de nuestros sentidos sería afectado si él faltase; y no soy el único que tal piensa: el mismo Aristóteles, y otros muchos filósofos, han creído lo mismo antes que yo. Y así, por ejemplo, no tenemos sensación del pan y del vino sino en tanto que su superficie es tocada por el órgano del sentido, ya sea inmediatamente, ya mediatamente, a través del aire o de otros cuerpos —según creo yo—, o bien a través de las especies intencionales, como dicen muchos filósofos.

Y debe notarse que, al hablar de dicha superficie, no es sólo la figura exterior de los cuerpos, que puede ser recorrida con los dedos, lo que hay que considerar, sino también todos esos pequeños intervalos que hay, por ejemplo, entre las diversas partes de la harina de que se compone el pan, o entre las partículas de aguardiente, agua dulce, vinagre y poso o tártaro, de cuya mezcla se compone el vino, e igualmente los intervalos que hay entre las partículas de los demás cuerpos; debiendo advertirse que todas las pequeñas superficies que limitan dichos intervalos forman parte de la superficie de cada cuerpo.

Pues no hay duda de que, poseyendo esas partículas de todos los cuerpos diversas figuras y tamaños, y diferentes movimientos, nunca pueden estar tan bien dispuestas ni ajustadas que no queden alrededor de ellas muchos intervalos, los cuales, sin embargo, no están vacíos, sino llenos de aire o de alguna otra materia, según vemos en el pan, donde tales intervalos son bastante amplios y pueden estar llenos, no sólo de aire, sino también de agua, vino o algún otro líquido; y, puesto que el pan sigue siendo el mismo, aunque cambie el aire o cualquier otra materia contenida en sus poros, es evidente que esas cosas no pertenecen a la substancia del pan, y, por tanto, que la superficie de éste no es la que lo circunda en un breve contorno *, sino la

---

* Creemos haber traducido bien la expresión francesa *celle qui par un petit circuit l'environne tout entier;* el latín dice *quae brevissimo ambitu integrum cingit.* Parafraseando: la superficie del pan debe ser entendida como comprendiendo todo el «exterior» de las rugosidades e irregularidades que en él hay, y no prescindiendo de ellas. *(N. del T.)*

que se superpone inmediatamente a cada una de sus partículas.

Debe notarse asimismo que dicha superficie no sólo se mueve entera cuando el pan entero es llevado de un lugar a otro, sino que también se mueve en parte cuando algunas de sus partículas son agitadas por el aire o por otros cuerpos cualesquiera que entren en sus poros; de manera que, si hay cuerpos de tal naturaleza que algunas de sus partes, o todas ellas, se mueven continuamente (lo cual creo ser cierto de muchas partes del pan, y de todas las del vino), habrá que concebir que su superficie está en continuo movimiento.

Por último, hay que advertir que, al hablar de superficie del pan o del vino, o de cualquier otro cuerpo, no entiendo aquí parte alguna de la sustancia, y ni siquiera de la cantidad de ese cuerpo, ni tampoco algunas partes de los otros cuerpos que lo rodean, sino tan sólo *ese límite que, según concebimos, media entre cada una de las partículas de dicho cuerpo y los cuerpos que las rodean, límite que tiene sólo una entidad modal*[132].

Y así, puesto que el contacto se produce sólo en dicho límite, y que nada sentimos si no es por el contacto, es evidente que, al decir que las sustancias del pan o del vino se mudan en la sustancia de otra cosa, de tal manera que esta nueva sustancia queda contenida en los mismos límites que las anteriores, o sea, existe en el mismo lugar en que pan y vino existían antes (o, mejor dicho, y dado que sus límites están continuamente agitados, en el lugar en que existirían ahora, si estuvieran presentes), se sigue de ello necesariamente que esa nueva substancia debe afectar todos nuestros sentidos del mismo modo en que lo harían el pan y el vino, si no hubiera concurrido transubstanciación alguna.

Pues bien: nos enseña la Iglesia, en el Concilio de Trento, sección 13, can. 2 y 4, *que toda la substancia del pan se convierte en la substancia del cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, quedando del pan sólo la especie*. En cuyo lugar no veo qué es lo que puede entenderse por *especie del pan*, si no es la superficie que media entre cada una de sus partículas y los cuerpos que las rodean[133]. Pues, como ya se ha dicho, el contacto se produce en esa sola superficie; el mismo Aristóteles reconoce que no sólo el sentido que se llama en especial *tacto*, sino todos los demás, sienten gracias al tacto; en el libro 3 *Del alma*, capítulo 13, están estas palabras: *καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἁφῇ αἰσθάνεται* *.

---

* «Los otros ór[illegible]

Ahora bien: nadie hay que piense que por *especie* se entienda otra cosa que lo que se requiere para que los sentidos sean afectados. Y tampoco hay nadie que crea en la conversión del pan en el Cuerpo de Cristo, sin pensar a la vez que dicho Cuerpo de Cristo está contenido exactamente bajo la misma superficie que el pan lo estaría si estuviera presente, aunque, sin embargo, no esté ahí propiamente como en un lugar [134], sino sacramentalmente, y con esa manera de existir que, aunque apenas podamos expresar con palabras, sin embargo, tras haber sido iluminado nuestro espíritu por la luz de la fe, podemos concebir como posible en Dios, y en la que venimos obligados a creer firmísimamente. Y todo ello me parece tan cómodamente explicado por mis principios, que no sólo no temo haber dicho nada que pueda ofender a nuestros teólogos, sino que, por el contrario, espero que me agradezcan por haber propuesto, en física, opiniones tales, que se acomodan mucho mejor a la teología que las que ordinariamente se proponen. Pues, en verdad, la Iglesia nunca ha enseñado (al menos, que yo sepa), que las especies del pan y del vino que permanecen en el Sacramento de la Eucaristía sean accidentes reales, que subsisten milagrosamente por sí solos, una vez desaparecida la substancia en que residían [135].

Empero, a causa quizá de que los primeros teólogos que intentaron explicar esta cuestión en términos de filosofía natural estaban tan persuadidos de que los accidentes que afectan a nuestros sentidos eran algo real y distinto de la substancia, que ni se les pasaba por las mientes que pudiera dudarse de ello, supusieron, sin justa razón y con poca reflexión, que las especies del pan eran accidentes reales de esa naturaleza; y luego pusieron todo su empeño en explicar cómo pueden tales accidentes subsistir sin sujeto. En cuyo empeño han encontrado tantas dificultades, que sólo por eso debían haber pensado que se habían extraviado del buen camino, como hacen los viajeros cuando una senda les lleva a lugares espinosos e intransitables.

Pues, en primer lugar, parecen incurrir en contradicción (al menos, quienes sostienen que los objetos sólo afectan nuestros sentidos por medio del contacto), cuando suponen que hace falta en los objetos, para afectar a los sentidos, algo más que las superficies variamente dispuestas; por cuanto es de suyo evidente que la superficie basta sola para el contacto. Y los que no están de acuerdo en que todo lo sintamos por medio del contacto, no pueden ni por asomo decir nada verdadero, tocante al modo en que los sentidos son afectados por sus objetos.

Además, el espíritu humano no puede concebir que los accidentes del pan sean reales y existan, con todo, sin su substancia, sino concibiéndolos, a su vez, como si fueran substancias; por ello, parece haber contradicción entre el hecho de que cambie toda la substancia del pan, como la Iglesia cree, y que, no obstante, quede algo real que estaba antes en el pan; pues no puede concebirse que permanezca como real nada más que lo que subsiste: y aunque se llame a eso un accidente, se lo concibe como substancia. En efecto: es como si se dijera que cambia en realidad toda la substancia del pan, pero que, sin embargo, permanece esa parte de la substancia denominada accidente real: y si ahí no hay contradicción en las palabras, parece que sí la hay en el concepto.

Y esta parece ser la razón por la que algunos se han alejado, en este punto, de la Iglesia Romana [136]. Pues bien, ¿quién podrá negar que, cuando ello es lícito y ninguna razón teológica ni filosófica nos obliga a seguir una opinión más bien que otra, es preferible escoger aquella que no puede darnos ocasión ni pretexto para alejarnos de las verdades de la fe? Ahora bien: creo que está ya bastante claro que la opinión que admite accidentes reales no se acomoda a las razones de la teología; y espero demostrar dentro de poco que es del todo contraria a las de la filosofía, en un tratado acerca de los principios que tengo el propósito de publicar [137], explicando en él cómo el color, el sabor, la pesantez y todas las demás cualidades que afectan a nuestros sentidos, dependen sólo, a tal efecto, de la superficie exterior de los cuerpos.

Por lo demás, es imposible suponer que los accidentes sean reales, sin añadir innecesariamente, al milagro de la transubstanciación (que es el único que puede inferirse de las palabras de la consagración), otro milagro distinto e incomprensible, en cuya virtud esos accidentes reales existen sin la substancia del pan, y, sin embargo, no pasan a ser substancias ellos mismos. Lo cual no sólo repugna a la razón humana, sino incluso al axioma de los teólogos, según el cual las palabras de la consagración obran su efecto dentro de los límites estrictos de su significado, no queriendo ellos reputar como milagrosas las cosas que pueden explicarse por la razón natural.

Todas esas dificultades son suprimidas por mi explicación. Pues, según ella, no es ni mucho menos necesario un milagro para conservar los accidentes, tras desaparecer la substancia del pan; siendo así que, muy al contrario, haría falta un milagro nuevo (a saber: que se alterasen las di-

mensiones) precisamente para que los accidentes no se conservasen. Y nos enseñan las historias que eso ha ocurrido a veces, cuando, en vez de pan consagrado, ha aparecido carne, o un niño, entre las manos del sacerdote; pues nunca se ha creído que eso sucediera porque se interrumpiese el milagro, sino porque había tenido lugar un milagro nuevo.

Además, nada hay de incomprensible o dificultoso en que Dios, creador de todas las cosas, pueda mudar una substancia en otra, permaneciendo esta última bajo la misma superficie que la primera. Y tampoco hay nada más razonable, ni más comúnmente admitido por los filósofos, que la opinión según la cual no sólo toda sensación, sino, en general, *toda acción de un cuerpo sobre otro, se produce* mediante el contacto, dándose dicho contacto sólo en la superficie: de donde se sigue con toda evidencia que una misma superficie debe actuar o recibir una acción siempre del mismo modo, sea cual fuere el cambio que se produzca en la substancia que hay bajo ella.

Por ello, si se me permite decir aquí libremente la verdad, me atrevo a esperar que vendrá un tiempo en el cual la opinión que admite los accidentes reales será rechazada por los teólogos como poco segura para la fe, alejada de la razón y enteramente incomprensible, siendo admitida la mía en su lugar, como cierta y fuera de toda duda. Y he creído mi deber no ocultar aquí esto, a fin de prevenir, en la medida de lo posible, las calumnias de quienes, deseando parecer más sabios que los demás, y no pudiendo sufrir que se estime como verdadera e importante una opinión distinta de las suyas, suelen tacharla de ir contra las verdades de la fe, tratando de proscribir por autoridad lo que no pueden refutar por razón (10). Mas contra esta sentencia apelo a la de los buenos y ortodoxos teólogos, a cuyo juicio y censura me someteré siempre de muy buen grado.

ADVERTENCIA DEL AUTOR TOCANTE A LAS QUINTAS OBJECIONES [138]

Antes de la primera edición de estas Meditaciones [139], *manifesté el deseo de que fuesen examinadas, no sólo por los señores doctores de la Sorbona, sino también por cualquier otra persona docta que quisiera tomarse la molestia de hacerlo, a fin de que, imprimiendo sus objeciones y mis respuestas a continuación de las Meditaciones, según el orden en que habían sido hechas, se prestara un servicio a la verdad. Y aunque las quintas que me fueron enviadas no me pareciesen las más importantes, siendo además muy largas, no dejé por ello de hacerlas imprimir en el puesto que les correspondía, por no ser descortés con su autor, a quien remití además las pruebas de la impresión, a fin de que nada figurase en ella como suyo sin su aprobación. Mas como luego ha publicado un extenso libro, que contiene las mismas objeciones, con nuevas réplicas a mis respuestas* [140], *y en él se queja de que yo las haya publicado, como si lo hubiera hecho contra su voluntad y él sólo me las hubiese enviado para mi particular instrucción, con mucho gusto respetaré desde ahora su deseo, librando a este volumen de ellas. Por eso, cuando he sabido que el señor C. L. R.* [141] *se tomaba el trabajo de traducir las demás objeciones, le he rogado que omita éstas. Y a fin de que el lector no tenga motivo para echarlas en falta, debo advertirle aquí que he vuelto a leerlas hace poco, así como también las nuevas réplicas del extenso volumen que las contiene, con intención de entresacar todos los puntos que juzgase merecedores de respuesta; mas no he hallado ninguno al que no puedan, según creo, responder por sí solos quienes entiendan algo del sentido de mis Meditaciones. Y en cuanto a quienes juzgan sólo los libros por su tamaño o por su título, no pretendo merecer su aprobación.*

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR[142] TOCANTE A LAS QUINTAS OBJECIONES

hechas por el señor Gassendi

Habiendo emprendido la traducción de las Meditaciones *del señor Descartes con el solo propósito de complacerme a mí mismo, y dominar mejor la doctrina que en ellas se contiene, el fruto obtenido me incitó a seguir traduciendo el resto del libro. Y, cuando estaba en las cuartas objeciones, tras haber comunicado todo mi trabajo al R. P. Mersenne, y éste, a su vez, al señor Descartes, con ocasión de un breve viaje que hizo a Francia hace algún tiempo*[143]*, me sorprendió el envío de una elogiosa carta de este último, rogándome que continuase mi obra, a fin de unir mi versión de las objeciones y respuestas a la excelente y fiel traducción de sus Meditaciones que le había sido ofrecida por un Señor de la mayor consideración*[144]*. Y a fin de alentarme, ahorrándome trabajo, me rogó que omitiera las quintas objeciones, que por razones particulares deseaba suprimir de la nueva edición que quería hacer, en francés, de sus Meditaciones, como lo atestigua la Advertencia que ha hecho poner aquí en su lugar*[145]*. Mas considerando yo luego que tales objeciones salían de la pluma de un hombre que goza de alta reputación por su saber, he pensado que era oportuno que todos pudieran conocerlas, y me ha parecido bien traducirlas, por miedo a que se creyera que el señor Descartes había querido omitirlas por no saber responder a ellas; además, el lector habría sido privado de la parte más larga del libro, teniendo así sólo una versión imperfecta de él. Con todo, confieso que es la parte que más trabajos me ha dado, pues, deseando dulcificar muchas cosas que en nuestra lengua parecerán rudas, y que el libre modo de hablar de los filósofos admite sin escrúpulos en latín, tal propósito me costó al principio grandes esfuerzos. Mas luego, habiéndome parecido la empresa muy larga, y no deseando retorcer mi espíritu por tanto tiempo, temiendo, por lo demás, corromper por entero el sentido de muchas frases al intentar quitarles rudeza y acomodarlas a la cortesía francesa, me he limitado a traducir simplemente las cosas como son, cuanto me ha sido posible y el discurso me lo ha permitido, confiando en el benigno juicio del lector. Por otra parte, estoy seguro de que quienes, como yo, tienen la fortuna de conocer a dichos señores, no podrán creer que personas de tan alta instrucción hayan sido capaces de animosidad alguna*[146]*: en cualquier caso, si hay aquí alguna falta,*

a mí sólo debe serme imputada, pues ambos me han autorizado a reformarlo todo según mi entender. Y para resarcir al lector del trabajo de leer una traducción tan mala como la mía, le haré partícipe de una carta que el señor Descartes ha tenido a bien escribirme, respondiendo a un breve compendio de las principales dificultades que algunos de mis amigos han entresacado cuidadosamente del libro de réplicas del señor Gassendi, respuesta que, a mi parecer, merece ser conocida[147].

CLERSELIER

QUINTAS OBJECIONES

hechas por el señor Gassendi contra las seis meditaciones[148]

DE GASSENDI, AL ILUSTRE SEÑOR DESCARTES

Señor:

Mucho me ha obligado nuestro R. P. Mersenne al hacerme partícipe de las sublimes meditaciones que habéis escrito, tocante a la filosofía primera; sin duda, la grandeza del asunto, la fuerza del pensamiento y la pureza de la dicción me han complacido en extremo. Asimismo me congratulo de veros trabajar tan felizmente, con tanto ingenio y buen ánimo, en el aumento de las ciencias, y de que empecéis a descubrirnos cosas que desconocieron los pasados siglos. Sólo me ha parecido enfadoso que me encareciera que os escribiese, si tras la lectura de vuestras meditaciones quedaba en mi espíritu alguna duda o escrúpulo. Pues he pensado que, si no daba aquiescencia a vuestras razones, sólo haría patente lo menguado de mi ingenio; o mi temeridad, si es que osaba proponer la más mínima cosa en contra de ellas. Con todo, no he podido hurtarme a la solicitud de mi amigo, habiendo pensado que no tomaréis a mal un propósito que procede de él más bien que de mí, y sabiendo además que puedo esperar de vuestra honestidad el que creáis fácilmente que mi único pensamiento ha sido proponeros sin disimulos mis motivos de duda, y mis dificultades. Y me bastará con que tengáis la paciencia suficiente para

leerlas enteras. Pues estoy muy lejos de pensar que puedan alteraros, o daros el menor motivo para desconfiar de vuestros razonamientos, u obligaros a perder, respondiéndolas, un tiempo que podéis emplear mejor, y no os lo aconsejaría. Por otra parte, no sin rubor os las propongo, pues no habrá una sola en que no hayáis reparado ya varias veces, y que no hayáis juzgado digna, bien de desprecio, bien de disimulo [149]. Así pues, las propongo, pero sólo como algo que no va contra las materias de que tratáis y cuya demostración habéis emprendido, sino contra el método y las razones de que usáis para demostrarlas. Pues, en verdad, hago profesión de creer que hay un Dios tres veces grande, y que nuestras almas son inmortales; mi sola dificultad está en comprobar la fuerza y energía del razonamiento que empleáis a fin de probar tales verdades metafísicas, y las demás que con ellas se relacionan.

CONTRA LA PRIMERA MEDITACION

De las cosas que pueden ponerse en duda

No es preciso que me detenga mucho por lo que concierne a la primera meditación; pues apruebo el designio que en ella mostráis de deshaceros de todo prejuicio. Sólo hay una cosa que no entiendo bien, y es por qué no habéis preferido, simplemente y en pocas palabras, tener por inseguras todas las cosas que hasta entonces habíais conocido (a fin de ir separando luego las que fueseis reconociendo como verdaderas), en vez de, al considerarlas todas falsas —como habéis hecho—, adoptar un nuevo prejuicio más bien que despojaros del antiguo. Y notad que, para proceder de ese modo, os ha sido necesario fingir un Dios burlador, o no sé qué genio maligno, que emplease toda su industria en engañaros, por más que parezca suficiente alegar, como razón de vuestra desconfianza, las pocas luces del espíritu humano o la debilidad de la humana naturaleza. Además, fingís estar dormido, para tener ocasión de ponerlo todo en duda y poder tomar por ilusiones todo lo que sucede aquí abajo. Mas ¿tenéis tanto poder sobre vos mismo como para creer que no estáis despierto, y que todo cuanto ocurre ante vuestros ojos es engaño y mentira? Digáis lo que digáis, nadie creerá que vos creéis que no hay nada cierto en lo que habíais sabido hasta ahora, y que eso os ha sido impuesto de continuo por los sentidos, o el sueño, o Dios, o un genio

maligno. ¿No habría sido más propio de la honestidad filosófica y del amor a la verdad el decir las cosas sencillamente, de buena fe, y tal como son, en vez de recurrir —como podría objetárseos— a todo ese artificio, a la invención de esas ilusiones y la maquinación de esos rodeos? Con todo, pues habéis creído que así estaba bien, nada más tengo que oponer [150].

CONTRA LA SEGUNDA MEDITACION

De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo

1. Viniendo a la segunda meditación, veo que seguís preso de vuestra ilusión, y, sin embargo, a través de las sombras no dejáis de percibir ser cierto al menos que vos, así sujeto a encantamiento, sois algo; por ello concluís que la proposición *yo soy, yo existo, cuantas veces la proferís o la concebís en vuestro espíritu, es necesariamente verdadera* [151]. Mas no veo por qué os ha parecido necesario desplegar tanto aparato, pues desde luego ya estabais seguro de vuestra existencia, y, por otra parte, podríais haberla inferido de cualquiera de vuestras acciones, siendo manifiesto por luz natural que existe todo cuanto es capaz de acción.

Añadís a ello *que, sin embargo, no sabéis aún qué sois*. Esto sé que lo decís en serio, y os lo concedo de buen grado, pues ahí está todo el nudo de la dificultad; y, en efecto, eso era todo lo que teníais que indagar, sin tantos rodeos y sin usar de tantas suposiciones.

En seguida, os proponéis examinar *lo que hasta aquí habéis pensado ser, a fin de que, suprimiendo hasta lo mínimamente dudoso, quede sólo lo cierto e inconcuso*. Sin duda, eso merecerá la aprobación de todos. Animado por ese propósito, y habiendo hallado que habéis creído siempre ser un hombre, os preguntáis: *mas, ¿qué es un hombre?* Y tras rechazar de intento la definición ordinaria, os detenéis en las cosas que se os ofrecían antes a primera vista; *por ejemplo, que tenéis cara y manos, y todos los demás miembros que designáis con el nombre de cuerpo; así como que os alimentáis, andáis, sentís y pensáis, lo cual referís al alma*. Convengo en todo ello, con tal de que nos guardemos de la distinción que hacéis entre espíritu y cuerpo. Decís *que no os parabais a pensar, en otro tiempo, qué era el*

alma, o bien, si lo hacíais, imaginabais que era algo muy sutil, semejante al viento, el fuego o el éter (11), *metido y difundido en las partes más groseras de vuestro cuerpo.* Esto, ciertamente, es digno de notarse. *Mas, en cuanto al cuerpo, no dudabais en absoluto de que era una cosa cuya naturaleza consistía en tener una figura, estar en algún lugar, llenar un espacio excluyendo de él cualquier otro cuerpo, poder ser percibido por el tacto, la vista, el oído, el olfato y el gusto, y ser capaz de moverse de muchas maneras.* Y podéis seguir atribuyendo hoy a los cuerpos esas mismas cosas, con tal que no se las atribuyáis todas a todos (pues el viento es un cuerpo, pero no se lo percibe con la vista), y no excluyáis de ellos cosas que referís al alma (pues el viento, el fuego y muchos otros cuerpos se mueven por sí mismos y tienen la virtud de mover a los demás).

En cuanto a lo que luego decís, *que entonces no concedíais al cuerpo la virtud de moverse por sí mismo,* no veo tampoco cómo podríais defenderlo ahora, como si todo cuerpo tuviera que ser inmóvil por naturaleza, y todo movimiento tuviera que provenir de un principio incorpóreo, de modo que ni el agua pudiera correr ni el animal andar sin la ayuda de un motor inteligente o espiritual [152].

2. Examináis luego, *si, supuesto vuestro engaño podéis asegurar que haya en vos alguna de las cosas que estimáis pertenecer a la naturaleza del cuerpo: y, tras largo examen, decís que no halláis en vos nada semejante.* Aquí es donde comenzáis a no consideraros como un hombre entero, sino como la parte más íntima y oculta de vos mismo, tal como acabáis de estimar que es el alma. Pues bien, decidme, ¡oh, alma! (o cualquier otro nombre que escojáis) [153], ¿es que habéis corregido ya aquel pensamiento por el que imaginabais ser algo semejante al viento, o a algún otro cuerpo de naturaleza similar, metido y difundido por todas las partes de vuestro cuerpo? Ciertamente, hasta ahora no lo habéis hecho [154]. Entonces, ¿por qué no podríais seguir siendo un viento, o más bien un espíritu [155] muy tenue y sutil, provocado por el calor del corazón o por alguna otra causa, y formado por lo más puro de vuestra sangre, el cual, repartido por todos los miembros, les da vida, y así es él quien ve con los ojos, oye con los oídos, piensa con el cerebro, y cumple todas las funciones que comúnmente se os atribuyen? Y si ello es así, ¿por qué no vais a tener la misma figura que vuestro cuerpo, como el aire tiene la misma que la vasija que lo contiene? ¿Por qué no creer

que estéis rodeada [156] por el mismo continente que vuestro cuerpo, o por la misma piel que lo cubre? ¿Por qué no he de pensar que llenáis un espacio, o al menos esas partes del espacio que no llenan vuestro cuerpo grosero ni sus partículas? Pues, ciertamente, el cuerpo tiene pequeños poros por los que estáis extendida, de manera que, donde están vuestras partes, no están las suyas: del mismo modo que, cuando están mezclados vino y agua, las partes de uno no están en el mismo lugar que las partes de la otra, aunque la vista no se dé cuenta de ello. ¿Por qué no habríais de excluir cualquier otro cuerpo del lugar que ocupáis, ya que, en ninguno de los pequeños espacios que llenáis, pueden estar junto con vos las partes de vuestro cuerpo, más grosero? ¿Por qué no pensar que os movéis de muchos modos? Pues, dado que vuestros miembros se mueven gracias a vos, ¿cómo podríais moverlos, si vos misma no os movieseis? Pues, en verdad, ni estando inmóvil podríais mover otras cosas, pues ello requiere un esfuerzo, ni es posible que dejéis de moveros cuando el cuerpo se mueve. Si todo ello es cierto, ¿cómo podéis decir que no hay en vos nada de lo que pertenece al cuerpo?

3. Encontráis asimismo, según decís, al proseguir vuestro examen, *que entre las cosas que se atribuyen al alma, las de alimentarse y andar no se hallan en vos.* Mas, en primer lugar, una cosa puede ser cuerpo y no alimentarse. Además, si sois un cuerpo al modo como lo son los espíritus animales que acabamos de describir, ¿por qué, si vuestros miembros groseros son alimentados por una substancia grosera, no podríais vos, que sois sutil, alimentaros de una substancia más sutil? Además, cuando el cuerpo crece ¿no crecéis también? Y cuando se debilita, ¿no os debilitáis? Por lo que concierne al andar, puesto que vuestros miembros no se mueven, ni van a parte alguna, si vos no los movéis y no los lleváis, ¿cómo puede suceder eso sin que de algún modo vos misma andéis? Responderéis: *mas si es cierto que no tengo cuerpo, lo es también que no puedo andar.* Si decís eso por burla, o si os burláis de vos misma, no hay más que hablar. Mas si lo decís en serio, debéis probar, no sólo que carecéis de cuerpo al que servir de forma, sino también que vuestra naturaleza no es la de las cosas que andan y se alimentan.

Añadiréis que *ni siquiera tenéis sensaciones de las cosas.* Mas vos misma sois quien ve los colores, oye los sonidos, etc. *Eso* —decís— *no puede ser sin cuerpo.* Sin duda; mas, en primer lugar, lo tenéis, y vos misma estáis

en el ojo, que sin vos, ciertamente, no puede ver; además. podéis ser un cuerpo sutilísimo que obra por medio de los órganos de los sentidos. Decís: *me ha parecido, al dormir, sentir muchas cosas, que luego he reconocido no haber sentido.* Mas aunque os engañaseis al pareceros que sentíais. sin usar de los ojos, lo que no puede sentirse sin ellos, no siempre habéis experimentado, con todo, la misma falsedad. ni habéis dejado de usar los ojos en otras ocasiones, siendo por medio de ellos como habéis sentido y recibido las imágenes que, al presente, podéis emplear sin ellos.

Por último, advertís que pensáis. Eso no puede negarse; más sigue sin estar probado que la facultad de pensar esté tan por encima de la naturaleza corpórea, que ni los espíritus llamados animales, ni otro cuerpo alguno, por tenue, sutil, puro y ágil que fuese, serían capaces de admitir las disposiciones que a fin de pensar se requieren. Hay que probar asimismo que las almas de los brutos no son corpóreas, dado que piensan, o, si lo preferís, además de las funciones de los sentidos externos, conocen algo interiormente, y no sólo despiertos, sino también dormidos. Hay que probar, por último, que ese cuerpo grosero en nada contribuye a vuestro pensamiento (aunque, sin embargo, jamás hayáis existido sin él, y nunca hayáis pensado nada separada de él), y, por lo tanto, probar que pensáis con independencia de él: de manera que no podéis ser estorbada por esos vapores o humos, negros y espesos, los cuales, con todo, tanto perturban a veces el cerebro [157].

4. Tras ello, concluís de este modo: *no soy, hablando estrictamente, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón.* Ahora confieso haberme equivocado, pues creía que estaba hablando con un alma humana, es decir, con ese principio interior por el cual el hombre vive, siente, se mueve y entiende, cuando, en realidad, estaba hablando sólo con un espíritu [158], pues ya veo que no solamente os habéis despojado del cuerpo, sino también de una parte del alma. ¿Seguís en esto el ejemplo de los antiguos, los cuales, creyendo que el alma se hallaba difundida por todo el cuerpo, estimaban, sin embargo, que su parte principal, que los griegos llamaban τὸ ἡγεμονικὸν, tenía su residencia en cierta parte del cuerpo, como el corazón o el cerebro; y no porque pensasen que el alma misma no se hallaba en esa parte, sino porque creían que en dicho lugar el espíritu estaba como añadido y unido al alma y, junto con ella, informaba la parte en cuestión? Debería yo haber recordado, ciertamente, lo

que habéis dicho acerca de esto en vuestro tratado sobre el Método: allí decíais pensar que todas las funciones ordinariamente atribuidas tanto al alma vegetativa como a la sensitiva no dependen del alma racional, y pueden ser ejercidas antes de que ésta se introduzca en el cuerpo, como las ejercitan los brutos, que, según sostenéis, carecen de razón. Y no sé cómo lo había olvidado. a no ser porque no estaba yo seguro de si llamabais alma a ese principio interno por el que crecemos y sentimos, tanto nosotros como los brutos, o si creíais que tal nombre sólo convenía con propiedad a nuestro espíritu, aunque, con todo, se dice de tal principio que anima, mientras que el espíritu tan sólo piensa, como vos mismo afirmáis. Sea como fuere, os llamaré *espíritu* de ahora en adelante, entendiendo por eso una cosa que piensa.

Añadís que *sólo el pensamiento es inseparable de vos mismo*. No puede negárseos eso, sobre todo si no sois más que un espíritu, y si no queréis admitir otra distinción, entre la substancia del alma y la vuestra, que la que en la Escuela llaman distinción de razón (12). Con todo, aún dudo, y no sé muy bien si cuando decís *que el pensamiento es inseparable de vos*, queréis decir que, mientras existís, no dejáis de pensar[159]. Eso recuerda, ciertamente, a la opinión de algunos antiguos filósofos, los cuales, a fin de probar que el alma del hombre es inmortal, decían que estaba en continuo movimiento, es decir, a lo que entiendo, que no cesaba de pensar. Mas será difícil convencer a quienes no entiendan cómo es posible que podáis pensar en medio de un profundo letargo, o que hubiérais ya pensado en el vientre de vuestra madre. A lo que añado que no sé si creéis haber sido infundido en vuestro cuerpo, o en alguna de sus partes, ya en el vientre de vuestra madre, o al salir de él. Empero, no deseo apremiaros en este punto, y ni siquiera preguntaros sí os acordáis de lo que pensabais cuando estabais aún en aquel vientre, o los primeros días después de salir de él, o durante los primeros meses, o años, transcurridos fuera, ni tampoco quiero preguntaros —si me respondéis que habéis olvidado todo eso— por qué lo habéis olvidado. Sólo deseo advertiros que consideréis cuán ligero y oscuro debió ser en aquel tiempo vuestro pensamiento, si alguno teníais.

Decís luego *que no sois esa reunión de miembros, llamada cuerpo humano*. Eso debe concedérseos, pues no sois aquí considerado sino como una cosa que piensa, y como esa parte del compuesto humano, distinta de la exterior y grosera. *Tampoco soy* —decís— *un tenue soplo infundido*

en esos miembros, ni un viento, ni un fuego, ni un vapor, ni un hálito, ni nada de cuanto puedo fingir e imaginar, pues he supuesto que todo ello no era nada; y, sin embargo, sin corregir dicha suposición, no dejo de estar seguro de ser algo. Mas cesad ya, ¡oh espíritu!, y haced que todas esas suposiciones, o más bien ficciones, desaparezcan para siempre. *No soy* —decís— *un soplo ni nada por el estilo;* pero si el alma entera sí es algo por el estilo, ¿por qué no puede creerse que vos, su parte más noble, podéis ser considerado como la flor más sutil o la porción más pura y viva del alma?

Acaso —decís— *esas cosas que supongo no existir son algo real, y en nada diferentes de mí, a quien conozco. No sé nada de ello; de eso no disputo ahora;* pero si no sabéis nada y no disputáis de eso, ¿por qué decís que no sois nada de eso? Decís: *sé que existo; ahora bien, este conocimiento, así considerado, no puede depender de las cosas que aún no conozco.* Bien me parece; mas debéis recordar por lo menos que aún no habéis probado que no seáis un soplo, o un vapor, o algo de naturaleza semejante [160].

5. Describís luego lo que llamáis imaginación, diciendo *que imaginar no es sino contemplar la figura o imagen de una cosa corpórea.* Mas hacéis eso a fin de concluir que conocéis vuestra naturaleza mediante un género de pensamiento muy diferente de la imaginación. No obstante, pues os es lícito dar de la imaginación la definición que mejor os parezca, os ruego me digáis si, en el caso de que seáis corpóreo (como bien podría ser, pues no habéis probado aún lo contrario), por qué no podríais contemplaros a vos mismo como una figura o imagen corpórea; y asimismo os pregunto qué es lo que se presenta ante vuestro pensamiento, cuando os contempláis a vos mismo, si no es una substancia pura, clara, sutil, que, expandiéndose como un aura suave por todo el cuerpo —o al menos por el cerebro, o por algunas de sus partes—, lo anima, y realiza allí todas las funciones que vos pensáis ejercer. *Reconozco* —decís— *que nada de lo que puedo concebir por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo.* Pero no decís cómo es que sabéis eso, y, pues habéis declarado un poco antes que no sabíais aún si todas esas cosas pertenecían a vuestra esencia, ¿cómo podéis ahora, decidme, inferir dicha consecuencia?

6. Proseguís, afirmando *que hay que apartar cuidadosamente el espíritu de tales cosas, a fin de que pueda*

conocer con toda distinción su naturaleza. Es buena advertencia, mas, tras haberos apartado así tan cuidadosamente, decidnos qué conocimiento distinto tenéis de vuestra naturaleza. Pues, al decir tan sólo que sois una cosa que piensa, habláis de una operación que todos conocíamos ya antes, pero no nos reveláis cuál es la substancia que opera, de qué naturaleza es, cómo está unida al cuerpo, de qué modo consigue realizar tan diversamente cosas tan diferentes, y otros muchos asuntos semejantes, hasta ahora ignorados por nosotros. Decís *que se concibe con el entendimiento lo que no puede ser concebido por la imaginación* (la cual pensáis ser lo mismo que el sentido común). Mas, ¡oh buen espíritu!, ¿podríais enseñarnos que en nosotros hay varias facultades, y no una sola, por la que conozcamos, en general, todas las cosas? Cuando miro el sol con los ojos abiertos, tengo una clara sensación; cuando me lo represento en mi interior con los ojos cerrados, tengo un claro conocimiento interior. Pero ¿cómo podré discernir que percibo el sol mediante el espíritu o entendimiento, de manera que pueda concebir el sol, a voluntad, ora con una intelección que no sea imaginación, ora con una imaginación que no sea intelección? Sin duda, si el entendimiento no dejara de realizar sus funciones propias cuando el cerebro está ofuscado o la imaginación dañada, entonces podría decirse con toda verdad que la intelección es distinta de la imaginación, y la imaginación distinta de la intelección. Mas como vemos que no ocurre así, es muy difícil establecer entre ellas una diferencia segura. Pues, al decir vos mismo *que hay imaginación cuando contemplamos la imagen de una cosa corpórea,* ¿no veis que, siendo imposible contemplar los cuerpos de otra manera, se seguiría que sólo por la imaginación podrían ser conocidos, o, si pudiesen serlo de otra forma, sería imposible discernir esa otra facultad de conocer?

Tras eso decís *que aún no podéis dejar de creer que las cosas corpóreas cuyas imágenes se forman en el pensamiento, y que caen bajo la jurisdicción de los sentidos, son conocidas con mayor distinción que ese no sé qué de vos mismo que no es objeto de la imaginación; de suerte que resulta extraño que cosas dudosas y exteriores a vos mismo sean conocidas con más claridad y distinción.* Mas, en primer lugar, al decir *ese no sé qué de vos mismo,* decís muy bien, pues ciertamente no sabéis qué es, ni conocéis su naturaleza, y, por tanto, no podéis tener la certeza de que no sea objeto de la imaginación. Además, todo nuestro conocimiento parece tomar su origen de los sentidos, y aunque no estéis de acuerdo en esto con el común de los filósofos, quienes afir-

man que *nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido,* ello no deja de ser cierto; y tanto más cuanto que nada hay en el entendimiento que primero no se le haya presentado, como si tuviese un encuentro con él, o, como dicen los griegos, κατὰ περίπτωσιν; aunque luego eso se complete y perfeccione mediante la analogía, composición, división, aumento, disminución, y de otros muchos modos que aquí no es preciso recordar. Y así no es maravilla que las cosas que se presentan, chocando ellas mismas con los sentidos, produzcan mayor impresión en el espíritu que las que éste se representa en sí mismo, según un modelo formado a semejanza de las cosas que antes recayeron bajo sus sentidos. Es verdad que decís que las cosas corpóreas son inciertas; mas si queréis confesar la verdad, no estáis menos cierto de la existencia del cuerpo en que habitáis, y de la de todas las demás cosas que hay en torno vuestro, que de vuestra propia existencia. Y aún diría que de ellas estáis más seguro, pues, siendo el solo pensamiento lo que os hace patente a vos mismo, ¿qué es eso, comparado con los diversos medios que tienen las cosas de manifestarse? [161] Pues no sólo se hacen patentes mediante muchas operaciones distintas, sino que se dan a conocer a través de muchos accidentes muy perceptibles y evidentes, como el tamaño, la figura, la solidez, el color, el sabor, etc. De manera que, aun estando fuera de vos mismo, no tiene nada de extraño que las conozcáis con mayor distinción que a vos mismo. Me diréis, empero: ¿cómo es posible que conciba una cosa extraña mejor que a mí mismo? Y os respondo: del mismo modo que el ojo ve todas las demás cosas y a sí mismo no se ve.

7. *Mas* —decís— *¿qué es lo que soy? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, que también imagina, y que siente.* Mucho decís, mas no me pararé a considerar cada una de esas cosas, sino sólo eso de que sois una cosa que siente. Pues me asombra, ya que antes habéis asegurado lo contrario. ¿Acaso habéis querido decir que, además del espíritu, hay en vos una facultad corpórea que reside en los ojos, los oídos y los demás órganos de los sentidos, la cual, al recibir las especies de las cosas sensibles, inicia la sensación de modo que luego la perfeccionáis vos mismo, siendo vos quien veis, oís y, en general, sentís las cosas? Creo que por esta razón consideráis la sensación y la imaginación como maneras del pensamiento. Quiero conceder que sea así; pero pensad entonces si la sensación que hay en los brutos, no siendo diferente de la vuestra, no habrá de ser

llamada también pensamiento, habiendo así en ello un espíritu que de algún modo se os asemeja. Diréis, empero: mi asiento está en el cerebro, y allí recibo, sin mudar de morada, todo lo que me traen los espíritus que se deslizan a lo largo de los nervios: de manera que, hablando con propiedad, la sensación que, según se dice, se produce por todo el cuerpo, en realidad se cumple en mí. Cierto: mas también en los brutos hay nervios, espíritus, cerebro, y en ese cerebro hay un principio cognoscente que recibe igualmente lo que le traen los espíritus, y que perfecciona la sensación, cumpliéndola. Diréis que tal principio no es otra cosa, en el cerebro de los brutos, que lo que llamamos fantasía, o *facultad imaginativa*. Pues bien: mostradnos que vos mismo, en el cerebro del hombre, sois algo más que una fantasía o imaginación humana. Os he pedido un criterio que probase que erais algo más que eso, mas no creo que podáis dar ninguno. Bien sé que podréis mostrarnos operaciones mucho más elevadas que las efectuadas por los brutos; pero, aunque el hombre sea el más noble y perfecto de los animales, no deja de ser uno de ellos; así que, aunque eso pruebe que sois la más excelente de las fantasías o imaginaciones, seguiréis siendo una de ellas. Pues el nombre de *espíritu* con que os designáis, se refiere en todo caso a una naturaleza más noble, pero no diferente. Para probar que vuestra naturaleza es por completo diferente (o sea, incorpórea, como pretendéis), deberíais producir alguna operación de un modo distinto a como lo hacen los brutos, y, si no podéis producirla fuera del cerebro, al menos deberíais ser capaz de producirla con independencia de él; pero no podéis. Pues, cuando él está perturbado, vos mismo lo estáis; si hay en él desorden, lo hay en vos; si se halla oprimido y ofuscado por completo, os ocurre lo mismo; y si se le escapan algunas imágenes de las cosas, vos no guardáis el menor vestigio de ellas. Decís: *todas las cosas se producen en los brutos por el ciego impulso de los espíritus animales y de todos los órganos, al modo como se producen los movimientos en un reloj u otra máquina semejante*. Mas aun cuando ello fuera cierto de las funciones de la nutrición, la pulsación de las arterias, y otras semejantes (que se producen del mismo modo en los hombres), ¿puede asegurarse que las acciones de los sentidos, o esos movimientos llamados pasiones del alma, sean producidos en los brutos por un impulso ciego, y en los hombres no? Un trozo de carne envía su imagen al ojo del perro, imagen que, deslizándose hasta el cerebro, se une allí al alma como con ganchos imperceptibles; tras lo cual el alma, y el cuerpo todo al que

está unida como por secretas e invisibles cadenas, son atraídos hacia el trozo de carne. Asimismo, la piedra con que hemos amenazado al perro envía su imagen, la cual, como una especie de palanca, levanta el alma, y el cuerpo junto a ella, forzándolos a emprender la huida. Y todo eso ¿acaso no sucede de igual modo en el hombre? [162] Aunque acaso conozcáis otra vía por la cual se ejecuten tales operaciones, y os quedaríamos muy obligados si os placiese mostrárnosla. Soy libre —me diréis—, y en mi poder está retener o impulsar al hombre para que evite el mal, así como para que procure el bien. Pero el principio cognoscente que hay en el bruto hace lo mismo; y aunque el perro se precipite a veces sobre su presa sin cuidarse de golpes ni amenazas, ¿cuántas veces no le ocurre lo mismo al hombre? El perro, decís, gruñe y ladra por simple impulso, y no premeditadamente, como habla el hombre; pero no faltan motivos para creer que el hombre hable en virtud de un impulso semejante, pues lo que atribuís a libre elección procede, en realidad, de la fuerza del movimiento que lo agita; y también puede decirse que hay elección en el bruto, cuando es muy violento el impulso que lo mueve. Yo he visto un perro que atemperaba talmente su ladrido al sonido de una trompeta, que imitaba todos sus tonos y cambios, por repentinos e imprevistos que fuesen, aunque su dueño tocase agudo o grave, vivo o lento, o sin orden y a capricho. Los brutos, diréis, carecen de razón; y es cierto que carecen de razón humana, mas tienen otra a su manera, y tal que no pueden llamarse irracionales, si no es comparándolos con el hombre; aunque por otra parte el discurso o razón parece ser una facultad tan general, y que puede atribuírseles tan legítimamente, como ese principio o facultad por el que conocen, vulgarmente llamado sentido interno. Diréis que no razonan. Pero aunque sus razonamientos no sean tan perfectos ni tan amplios como los de los hombres, razonan sin embargo, y entre ellos y nosotros sólo hay en esto diferencia de grado. Diréis que no hablan. Pero aunque no hablen como los hombres (pues no lo son), hablan con todo a su manera, y profieren vocablos que les son propios, y de los que usan como nosotros usamos los nuestros. Diréis, empero, que hasta un insensato puede formar y reunir diversas palabras para significar alguna cosa, lo cual no puede hacer ni el más sabio de los brutos. Ved, sin embargo, si es justo exigir de un bruto palabras humanas, y no fijarse en las que le son propias. Mas todo esto merecería más amplia discusión.

8. Ponéis luego *el ejemplo de la cera,* tocante al cual decís muchas cosas, para hacer ver *que los que se llaman accidentes de la cera son otra cosa que la cera misma, o sea, su substancia, y que es propio sólo del espíritu o el entendimiento, y no de los sentidos o la imaginación, concebir con distinción la cera, o sea, su substancia.* Mas, en primer lugar, todo el mundo está de acuerdo en que puede abstraerse el concepto de la cera, o de substancia, del de sus accidentes; pero ¿podéis decir por ello que concebís con distinción la substancia o naturaleza de la cera? Es muy cierto que, además del color, la figura, la capacidad de fundirse, etc., concebimos que hay alguna cosa que es sujeto de los accidentes y los cambios observados; pero no sabemos qué es o qué puede ser dicha cosa, pues siempre permanece oculta, y juzgamos sólo como por conjetura que debe de haber algún sujeto que sirva como de sostén o cimiento a todas las variaciones de que la cera es capaz. Por eso me asombra que oséis decir que, tras despojar así a la cera de todas sus formas, como si fuesen sus vestidos, concebís lo que ella es, con mayor claridad y perfección. Pues bien me parece que concibáis que la cera, o, por mejor decir, la substancia de la cera, debe de ser algo diferente de todas esas formas; pero no podéis decir que concebís lo que es, salvo que vuestro propósito sea el de engañarnos. Pues eso no puede habérseos revelado del mismo modo que sí puede revelársenos un hombre, de quien sólo hemos visto el vestido y el sombrero, cuando se los quitamos para saber qué o quién es. Y, si pensáis comprender de algún modo qué es esa cosa, decidnos: ¿cómo la concebís? ¿No será acaso como algo extenso y capaz de fundirse? Pues no creo que la concibáis como un punto, aunque sea tal que pueda extenderse más o menos. Y además, no pudiendo ser infinita esa extensión, pues tiene límites, ¿acaso no la concebís como dotada de alguna figura? Y luego, al concebirla de tal manera que os parezca verla, ¿no le atribuís algún color, aunque sea oscuro y confuso? [163] Ciertamente, si os parece que tiene más cuerpo y materia que el puro vacío, os parecerá también más visible; y, por tanto, vuestra intelección sigue siendo una especie de imaginación. Y si decís que la concebís sin extensión, figura ni color, decidnos honestamente ¿qué es, entonces?

Lo que decís *de los hombres que hemos visto y concebido con el espíritu, sin haber percibido de ellos más que sus sombreros o vestimentas,* no arguye que sea más bien el entendimiento quien juzgue, y no la facultad imaginativa. De hecho, un perro, en quien no admitís un espíritu

semejante al vuestro ¿no juzga del mismo modo cuando reconoce a su dueño, sin ver de él más que la capa o el sombrero? Más aún: aunque su amo esté de pie o sentado, acostado, reclinado, encogido o estirado, sigue sabiendo que es su amo, que puede adoptar todas esas formas, pero no una de ellas más bien que las otras, igual que ocurre con la cera. Y cuando persigue a una liebre, y, después de verla viva y entera, la ve muerta, despellejada y partida en pedazos, ¿creéis que no sabe que sigue siendo la misma liebre? Por tanto, lo que decís de *que la percepción del color, la dureza, la figura,* etc., *no es un acto de visión ni de tacto,* etc., *sino sólo una inspección del espíritu,* bien me parece, con tal de que el espíritu no sea realmente distinto de la facultad imaginativa. Y cuando añadís que *esa inspección puede ser imperfecta y confusa, o bien perfecta y distinta, según se examinen más o menos las cosas de que la cera se compone,* eso no nos muestra que esa inspección hecha por el espíritu sobre un no sé qué que hay en la cera, aparte de sus formas exteriores, sea un conocimiento claro y distinto de la cera, sino tan sólo un examen que los sentidos hacen de todos los accidentes que pueden advertir en la cera, y de todos los cambios de que ella es capaz. Y mediante ello podemos concebir y explicar bien, en verdad, lo que entendemos con la palabra cera, pero nos es del todo imposible concebir y explicar a los demás lo que es esa substancia, tanto más oculta cuanto que se la considera desnuda por completo.

9. Añadís luego: *Mas qué diré de tal espíritu, o mejor, de mí mismo, pues hasta ahora no admito ser yo otra cosa que espíritu? ¿Qué diré de mí, que parezco concebir con tanta claridad y distinción este pedazo de cera? ¿Acaso no me conozco a mí mismo, no sólo con mucha mayor verdad y certeza, sino con mucha mayor distinción y evidencia? Pues si yo juzgo que, por verla yo, existe la cera, mucho más evidente será que, por verla, existo yo mismo: pues pudiera ser que lo que yo veo no sea cera realmente, y hasta pudiera suceder que yo no tenga ni siquiera ojos para ver cosa alguna, mas lo que no puede ser es que, cuando yo veo, o (lo que para mí es lo mismo) cuando pienso que veo, yo mismo, que pienso, no sea algo; y si juzgo que la cera existe porque yo la toco, se seguirá lo mismo. Y lo que aquí he advertido a propósito de la cera, puede aplicarse a todas las demás cosas exteriores a mí.* Traigo aquí vuestras propias palabras a fin de haceros notar

que ellas prueban, en verdad, que conocéis distintamente que sois, partiendo de que veis y conocéis con distinción la existencia de esa cera y sus accidentes, más no prueban que, en virtud de eso mismo, vos conozcáis, ni distinta ni indistintamente, qué es lo que sois, o cuál es vuestra naturaleza; y, sin embargo, esto último es lo que había que probar, pues de vuestra existencia no se duda [164]. No voy a insistir ahora en esto, pues no quise detenerme antes, pero debéis tener cuidado, pues siendo así que no admitís en vos nada que no sea espíritu, y por eso no concedéis tener ojos, manos ni órgano alguno corpóreo, habláis sin embargo de la cera y sus accidentes, que veis y tocáis, etc., cuando, en verdad, no teniendo ojos ni manos, no podéis ver ni tocar, o, para decirlo con vuestras palabras, no podéis pensar que veis ni tocáis.

Seguís diciendo: *pues bien: si la noción o percepción de la cera parece más clara y distinta después de haber sido descubierta no sólo por la vista o el tacto, sino por muchas otras causas, con mucha mayor evidencia, distinción y claridad me conoceré a mí mismo, puesto que todas las razones que sirven para conocer la naturaleza de la cera, o de cualquier otro cuerpo, prueban con más facilidad y evidencia la naturaleza de mi espíritu.* Mas como todo lo que razonaste acerca de la cera prueba sólo que se conoce la existencia del espíritu, pero no su naturaleza, no más probará lo otro. Y si queréis deducir algo más de esa percepción de la substancia de la cera, no podéis concluir otra cosa sino que, como sólo confusamente concebimos dicha substancia, de la que tan sólo sabemos que es un no sé qué, asimismo el espíritu sólo *puede ser concebido de ese modo; así que puede repetirse* aquí lo que en otro lugar habéis dicho: *ese no sé qué de vos mismo.*

Y concluís: *Mas heme aquí llegado adonde quería, pues sabiendo ya ahora que ni el espíritu ni los cuerpos son propiamente concebidos por los sentidos o la facultad imaginativa, sino por el solo entendimiento, y que no son conocidos por ser vistos o tocados, sino sólo en virtud de ser entendidos mediante el pensamiento, conozco entonces con entera evidencia que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu.* Eso decís, mas yo no veo de dónde podéis inferir que pueda conocerse con claridad, acerca de vuestro espíritu, otra cosa que no sea, simplemente, que existe. Y de ahí que tampoco vea lo que el título de esta meditación había prometido, a saber, que, mediante ella, *el espíritu humano sería más fácil de conocer que el cuerpo.* Pues vuestro

propósito no ha sido el de probar la existencia del espíritu humano, o que su existencia es más clara que la del cuerpo, pues lo cierto es que nadie pone en duda su existencia; lo que, sin duda, habéis querido, es presentar su naturaleza como más evidente que la del cuerpo; y eso no veo que lo hayáis conseguido, de ningún modo. Al hablar de la naturaleza del cuerpo, vos mismo, ¡oh espíritu!, habéis dicho que conocemos de él muchas cosas, como la extensión, la figura, el movimiento (13), la ocupación de un espacio, etc. Mas de vos mismo, ¿qué habéis dicho? Sólo que no sois una reunión de partes corpóreas, ni un soplo, ni un viento, ni una cosa que anda o siente, etc. Pero, aun concediéndoos todo eso, aunque algo de ello ya lo habéis refutado vos mismo, no es lo que esperábamos. Pues todas esas cosas no son más que negaciones, y no se os pide que nos digáis lo que no sois, sino que nos enseñéis lo que sois.

Por ello decís, al fin, *que sois una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, etc.* Ahora bien, y en primer lugar, decir que sois *una cosa* no es decir nada claro; pues dicha palabra es un término general, vago, amplio e indeterminado, el cual puede decirse de vos no más que de todo lo que hay en el mundo, o que de cualquier cosa que no sea pura nada. Sois una cosa, es decir, no sois pura nada, o, dicho de otro modo que significa lo mismo, sois algo. Pero tampoco son una nada, es decir, son algo, una piedra, una mosca, o cualquier otra cosa. Decir, además, que sois *una cosa que piensa,* sí es claro, pero no dejaba de serlo ya antes, y no era eso lo que se os pedía; pues ¿quién duda de que seáis una cosa que piensa? Lo que no conocemos, y por eso queremos saberlo, es el interior de esa substancia cuya propiedad es pensar. Por ello, siendo eso lo que buscamos, deberíais concluir, no que sois una cosa que piensa, sino cuál es esa cosa que tiene la propiedad de pensar. ¡Pues qué! Si se os pidiera que nos dieseis un conocimiento del vino más exacto y elevado que el vulgar, ¿creeríais que bastaba con decir que el vino es una cosa líquida, exprimida de la uva, que puede ser blanco o tinto, que es dulce, que embriaga, etc.? ¿Acaso no intentaríais manifestar en lo posible el interior de su substancia, declarando que está compuesta de espíritu o aguardiente, flema [165], tártaro y otras muchas partes mezcladas entre sí según cierta proporción? Del mismo modo, puesto que de vos se espera, y vos lo prometéis, un conocimiento de vos mismo más exacto que el vulgar, comprenderéis sin duda que no basta con decirnos, como hacéis, que sois una cosa que piensa, duda, entiende, etc., sino

que es preciso que os examinéis a vos mismo como si fuese cuestión de química, de manera que podáis revelarnos el interior de vuestra substancia [166]. Y cuando lo hayáis hecho así, nos tocará examinar si sois mejor conocido que ese cuerpo, cuya naturaleza nos manifiestan tan claramente la anatomía, la química, tantas artes diferentes y tan diversas experiencias.

CONTRA LA TERCERA MEDITACION

De Dios; que existe

1. Inferís en primer lugar, por haber sabido que el conocimiento claro y distinto de la proposición *soy una cosa que piensa*, es la causa de la certeza que tenéis de ella, que podéis establecer como regla general *que las cosas que concebimos con entera claridad y distinción son todas verdaderas*. Pero aunque hasta ahora no haya podido encontrarse, en medio de la oscuridad de los asuntos humanos, regla más segura de nuestra certeza; sin embargo, viendo que ingenios tan preclaros que, al parecer, han debido conocer clara y distintamente muchas cosas, han estimado que la verdad se hallaba escondida en el seno de Dios o en un profundo abismo, ¿no hay motivo para sospechar que una regla semejante pueda ser falsa? Y así, según dicen los escépticos, cuyos argumentos no ignoráis, ¿de qué verdad podemos responder como de algo seguro, sino de que es evidente lo que a cada uno aparece como tal? [167] Por ejemplo, experimento la sensación clara y distinta de que el sabor del melón me agrada, y, por tanto, es verdad que el sabor del melón se me aparece así; mas ¿cómo podría creer que así es realmente en el melón, yo que, en mi niñez, y gozando de perfecta salud, pensé de otro modo, pues experimentaba entonces que el melón sabía de otra manera? Incluso ahora veo que otras personas juzgan de modo diferente; veo que otros animales, bien dotados de gusto y de vigorosa salud, tienen sensaciones distintas de las mías. ¿Será, entonces, que la verdad se contradice a sí misma? ¿O no ocurrirá más bien que no hay cosa que sea verdadera en sí, aunque se la conciba clara y distintamente, sino que la única verdad es que así resulta ser concebida? Casi lo mismo sucede con las cosas que se refieren al espíritu. En otro tiempo, hubiera yo jurado que, dada una cantidad, no se podía pasar

de una menor que ella a otra mayor, sin pasar por una igual; hubiera arriesgado mi vida por mantener que era imposible que dos líneas que se aproximaban continuamente no llegasen a juntarse, si se las prolongaba indefinidamente. Tales cosas me parecían tan claras y distintas que las tenía por axiomas certísimos e indubitables; y después, sin embargo, ha habido razones que me han persuadido de lo contrario, por haberlo concebido más clara y distintamente; y ahora mismo, cuando doy en pensar en la naturaleza de las suposiciones matemáticas, no dejo de vacilar un tanto. Así, reconozco que puede decirse que es verdad que tengo conocimiento de tales y cuales proposiciones, según supongo o concibo la naturaleza de la cantidad, de la línea, de la superficie, etc.; mas no por ello puedo afirmar con certeza que, en sí mismas, sean tal y como las concibo. Y sea lo que fuere de las verdades matemáticas, os pregunto, por lo que toca a los otros asuntos de que aquí se trata: ¿por qué se dan en los hombres tantas opiniones diferentes? Cada cual piensa concebir con toda claridad y distinción la que mantiene; y no me digáis que la mayoría no se mantienen firmes en ellas, o que sólo fingen entenderlas bien (pues sé que hay muchos que las sostendrán con riesgo de su vida, aunque vean que otros defienden con igual pasión la opinión contraria), salvo que creáis acaso que hasta en ese supremo momento se disfrazan los sentimientos, y no salen del fondo del corazón palabras sinceras. Y vos mismo tocáis esta dificultad cuando decís *que, en otro tiempo, habíais tenido por muy ciertas y evidentes cosas que luego habéis reconocido ser dudosas e inciertas;* sin embargo, tras decir eso, ni rechazáis ni confirmáis vuestra regla, y sólo tomáis dicho aserto como ocasión para referiros a ideas que hayan podido engañaros, al representar como existentes fuera de vos ciertas cosas que acaso fuera de vos no sean nada; y después habláis de nuevo acerca de un Dios burlador, que podría haberos engañado acerca de la verdad de las proposiciones *dos más tres son cinco* o *un cuadrado tiene cuatro lados,* a fin de hacernos ver con ello que vuestra regla sólo será confirmada cuando hayáis probado que hay un Dios que no puede engañarnos. Pero, a decir verdad, no debíais tomaros tanto trabajo en confirmar dicha regla (que puede tan fácilmente hacernos tener lo falso por verdadero, induciéndonos a error) como en enseñarnos un buen método para dirigir nuestros pensamientos, y que nos sirva al mismo tiempo para saber cuándo nos engañamos y cuándo no, en los casos en que creemos concebir clara y distintamente alguna cosa.

2. Tras esto, distinguís tres géneros de *ideas (ideas que, en vuestro sentir, son pensamientos, en cuanto que son a modo de imágenes): uno, el de las ideas innatas o nacidas con nosotros; otro, el de las ideas adventicias, que vienen de fuera y son extrañas; y, por último, el de las ideas ficticias, hechas e inventadas por nosotros. En el primer género, ponéis lo que, en general, entendéis por lo que se llama una cosa, una verdad, o un pensamiento; en el segundo, la idea que tenéis del ruido que oís, el sol que veis, el fuego que sentís; en el tercero, las sirenas, los hipogrifos y demás quimeras que forjáis e inventáis por vos mismo; y decís luego que tal vez suceda que todas vuestras ideas sean adventicias, o todas innatas, o todas ficticias, puesto que aún no conocéis su origen con bastante claridad y distinción.* Pues precisamente para evitar el error que podría sobrevenir mientras que aún no conocéis su origen, quisiera advertiros que, según parece, todas las ideas vienen de fuera, y proceden de las cosas exteriores al entendimiento y perceptibles por los sentidos. Ya que el espíritu no sólo tiene la facultad (o, mejor dicho, él mismo es una facultad) de concebir esas ideas a él extrañas, que pasan hasta él por medio de los sentidos, de concebirlas —digo— desnudas y distintas, y tal como en él las recibe; sino que tiene, además, la facultad de unirlas y separarlas de muchos modos, de extenderlas y restringirlas, de compararlas y componerlas diversamente. De ahí se sigue que al menos ese tercer género de ideas que proponéis no es diferente del segundo: pues, en efecto, la idea de una quimera no es diferente de la de la cabeza de un león, el vientre de una cabra o la cola de una serpiente, de cuya reunión el espíritu compone una sola, pues, separadamente consideradas, cada una en particular, son extrañas al espíritu y proceden de fuera. Así, la idea de un gigante, o de un hombre concebido tan grande como una montaña, o como el mundo entero, es lo mismo que la idea, ajena al espíritu, de un hombre de tamaño corriente que el espíritu ha extendido a capricho, aunque la conciba de manera tanto más confusa cuanto más la ha agrandado. Así también, la idea de una pirámide, de una ciudad, o de cualquier otra cosa jamás vista, es la misma que la idea adventicia (aunque algo desfigurada, y, por tanto, confusa) de una pirámide o una ciudad antes vistas, idea que el espíritu habrá multiplicado, dividido y comparado de cierto modo.

En cuanto a esas especies [168] que llamáis innatas o naturales, no creo que haya ninguna, y todas las así llamadas tienen, me parece, un origen adventicio. Decís: *es una especie de consecuencia inmediata de mi naturaleza el que*

yo entienda qué es eso que se llama, en general, una cosa. No creo que os refiráis a la facultad misma de entender, de la cual no puede haber duda; ni aquí se trata de ella; sino que habláis de la idea de *una cosa.* No habláis tampoco de la idea de una cosa particular: pues el sol, esta piedra, y toda cosa singular, pertenecen a ese género de cosas cuyas ideas decís que son adventicias, y no innatas. Os referís, entonces, a la idea de una cosa considerada en general, en cuanto sinónima de la idea de *ser* o *ente,* y de la misma extensión [169] que ella. Mas decidme: ¿cómo puede estar en el espíritu dicha idea general, si a la vez no están en él las de las cosas particulares y también las de los órganos de éstas, de modo que el espíritu, abstrayéndolas, forme un concepto o idea que conviene a todas en general, sin ser propia de ninguna en particular? [170] Ciertamente, si la idea de cosa es innata, la de animal, planta, piedra o cualquier otro universal lo serán también, y no hará falta que nos fatiguemos en discernir muchas cosas singulares, a fin de que, suprimiendo las diferencias no retengamos sino lo que nos parezca común a todas ellas en general, o bien —lo que es lo mismo— a fin de que formemos una idea genérica. Decís también *que entender qué es la verdad es un atributo de vuestra naturaleza,* o bien, según yo lo interpreto, *que la idea de verdad está naturalmente impresa en vuestra alma.* Mas si la verdad no es más que la conformidad del juicio con la cosa sobre la que versa, entonces la verdad no es sino una relación, y, por consiguiente, no es nada distinto de la cosa misma y su idea, comparadas una con otra; o, lo que es igual, no es nada distinto de la idea de la cosa [171], la cual no sólo puede representarse a sí misma, sino también a la cosa tal como es. Por ello, la idea de verdad es lo mismo que la idea de la cosa, en cuanto que es conforme a esa cosa, o sea, en cuanto la representa tal como realmente es. De suerte que si la idea de la cosa no es innata, sino adventicia, la idea de la verdad será también adventicia, y no innata. Y, entendido esto de cada verdad en particular, puede asimismo entenderse de la verdad considerada en general, cuya idea o noción se saca (igual que acabamos de decir tocante a la idea de cosa en general) de las nociones o ideas de cada verdad particular. Decís también que *entendéis por naturaleza lo que es el pensamiento,* es decir, siempre según mi interpretación, *que la idea de pensamiento es innata.* Pero así como el espíritu forma la idea de una ciudad partiendo de la idea de otra, también puede formar, partiendo de la idea de una acción —por ejemplo, de una visión, u otra semejante— la idea de otra acción, a saber, el pensa-

miento mismo; pues hay siempre cierta analogía entre las facultades cognoscentes, en cuya virtud una de ellas lleva fácilmente al conocimiento de otra. Aunque, a decir verdad, no vale la pena tratar de indagar de qué género es la idea de pensamiento, siendo más digna de estudio la idea misma de espíritu o de alma; pues, si llegamos a conceder que ésta es innata, no habrá inconveniente en decir lo mismo de la idea de pensamiento. Por ello, preciso es aguardar hasta que haya sido probado que la idea de espíritu está naturalmente en nosotros.

3. Tras esto, parece *que no sólo ponéis en duda si algunas ideas proceden de cosas que existen fuera de nosotros, sino que dudáis incluso que haya cosa alguna que exista fuera de nosotros;* de donde parecéis inferir *que, aun teniendo en vos las ideas de esas cosas llamadas exteriores, no se sigue de ello que exista alguna en realidad, pues sus ideas no tienen por qué proceder de ellas, ya que pueden proceder de vos mismo, o bien haberse introducido en vos de alguna otra manera desconocida.* Por esta razón, según creo, decíais un poco antes *que no habíais percibido la tierra, el cielo y los astros, sino tan sólo sus ideas, por las que podíais ser engañado.* Pero si aún no creéis que haya tierra, cielo o astros, decidme: ¿por qué camináis sobre la tierra? ¿Por qué levantáis los ojos para contemplar el sol? ¿Por qué os acercáis al fuego para sentir su calor? ¿Por qué os sentáis a la mesa y coméis para saciar vuestra hambre? ¿Por qué movéis la lengua a fin de hablar? ¿Y por qué tomáis la pluma para escribirnos vuestros pensamientos? Sin duda, tales cosas pueden ser sutilmente fingidas, pero no hace falta mucho trabajo para desengañarse de ellas; y, siendo imposible que dudéis en serio acerca de la existencia de lo que mencionáis, y que no sepáis que existe, en efecto, fuera de vos, hablemos seriamente y de buena fe, y acostumbrémonos a referirnos a las cosas tal y como son [172]. Y si entonces, supuesta la existencia de las cosas exteriores, pensáis que no hay prueba suficiente de que tomemos de ellas sus ideas, tendréis que responder, no sólo a las dificultades que vos mismo os proponéis, sino también a otras que podrían objetárseos.

Para mostrar que las ideas que de tales cosas tenemos proceden del exterior, decís *que parece que la naturaleza así nos lo enseña, y que experimentamos que no proceden de nosotros, ni dependen de nuestra voluntad.* Mas, por no decir nada de razones y soluciones, había que proponerse aquí, y resolver, la dificultad siguiente: por qué no

hay en un ciego de nacimiento idea alguna de color, o en un sordo de sonido, si no es porque las cosas exteriores no han podido enviar imagen alguna de lo que ellas son al espíritu de esos desgraciados, pues desde el momento del nacimiento han hallado obstruido el camino por obstáculos que no han podido vencer.

Insistís luego sobre el ejemplo del sol, *del que tenemos dos ideas diferentes: una, recibida por los sentidos, y según la cual nos parece muy pequeño, y otra tomada de las razones de la astronomía, según la cual nos parece muy grande. Pues bien: de esas dos ideas, es más verdadera y conforme a su objeto la que no procede de los sentidos, sino que está tomada de ciertas nociones nacidas con nosotros, o producida por nosotros de cualquier otro modo.* Mas puede responderse que esas dos ideas son semejantes, y ambas verdaderas o conformes al sol, sólo que una más y otra menos; lo mismo que dos ideas diferentes de un mismo hombre, de las que una nos llega desde diez pasos, y la otra desde cien o mil, son semejantes y verdaderas, sólo que aquélla más y ésta menos, pues la que viene de más cerca se amengua menos que la que viene de más lejos, como me sería fácil explicaros en pocas palabras, si fuese éste el lugar, y vos quisierais dar vuestro acuerdo a mis principios (14). Por lo demás, aunque sólo con el espíritu percibamos la idea grande del sol, no hay por qué decir que la sacamos de una noción innata; lo que sucede es que la idea que recibimos por medio de los sentidos (según lo que nos enseña la experiencia, apoyada en la razón, a saber: que una misma cosa parece más pequeña cuando está lejos que cuando está cerca) resulta aumentada por la fuerza de nuestro espíritu, en la medida en que sabemos que el sol está distante de nosotros, y que su diámetro es igual a tantos y cuantos semidiámetros terrestres. ¿Y queréis comprobar que la naturaleza no ha puesto en modo alguno dicha idea en nosotros? Buscadla en un ciego de nacimiento. Comprobaréis, en primer lugar, que esa idea carece en su espíritu de color y luz; veréis también que no es redonda, si alguien no se lo ha advertido, y si no ha manejado antes algo que sea redondo; y veréis, por último, que no es tan grande, si la razón o la autoridad no le ha hecho aumentar la que había concebido. Mas añadamos aún algo, a fin de no envanecernos demasiado: nosotros mismos, que hemos contemplado el sol tantas veces, que hemos medido tantas veces su diámetro aparente, y hemos razonado tan frecuentemente acerca de su diámetro verdadero, ¿tenemos acaso una idea o imagen del sol distinta de la vulgar? La razón nos muestra, en verdad, que

el sol es ciento sesenta y tantas veces mayor que la tierra, pero ¿tenemos por ello la idea de un cuerpo tan extenso? Ampliamos cuanto podemos la idea recibida por los sentidos, nuestro espíritu se esfuerza al máximo por acrecentarla, mas, a fin de cuentas, se confunde a sí mismo y se llena de tinieblas; y si deseamos tener un pensamiento del sol que sea claro y distinto, tenemos que acabar por recurrir a la idea que de él nos han proporcionado los sentidos. Ya es bastante que creamos que el sol es mucho más grande de lo que nos parece, y que si nuestros ojos estuvieran más próximos recibiríamos de él una idea más amplia. Mas nuestro espíritu debe contentarse con la que los sentidos le presentan, y considerarla tal como es [173].

4. A continuación, y reconociendo la desigualdad y diversidad que hay entre las ideas, decís: *es cierto que las que me representan substancias son algo más, y contienen, por así decirlo, más realidad objetiva que las que sólo me representan modos o accidentes; y aquella idea por la que concibo un Dios supremo, eterno, infinito, omnipotente y creador universal de todas las cosas que hay fuera de Él, tiene en sí misma, sin duda, más realidad objetiva que las ideas que me representan substancias finitas.* Muy aprisa os ha llevado aquí vuestro espíritu: convendrá detenerlo un tanto. No me entretendré en preguntaros, sin embargo, antes de nada, qué es lo que entendéis por *realidad objetiva:* nos basta con saber que, pues se dice vulgarmente que las cosas exteriores existen de un modo formal o real en sí mismas, y de modo objetivo, o por representación, en el entendimiento, parece que no queréis decir nada más que la idea debe conformarse por entero a la cosa cuya idea es; de suerte que no contenga nada objetivamente, que no esté realmente en la cosa, poseyendo tanta mayor realidad cuanta más realidad contiene en sí la cosa representada [174]. Ya sé que inmediatamente distinguís entre realidad objetiva y realidad formal, la cual, según pienso, es la idea misma, no ya en cuanto representa una cosa, sino considerada como un ser que tiene de por sí cierta entidad. Pero, sea ello lo que fuere, es cierto que ni la idea ni su realidad objetiva deben medirse con arreglo a toda la realidad formal que la cosa posee, sino tan sólo con arreglo a esa parte de que el espíritu ha tenido conocimiento, o, dicho de otro modo, según el conocimiento que el espíritu tiene de ella. Y así, se dirá que es muy perfecta la idea que tenéis de una persona que habéis visto a menudo, considerándola atentamente en todos sus aspectos, y que es muy imperfecta la que podáis

tener de alguien a quien sólo de pasada habéis visto. Y si, en vez de la persona, sólo habéis visto la máscara que ocultaba su rostro y los vestidos que le cubrían todo el cuerpo, debe decirse en verdad que no tenéis idea de ese hombre, o, si la tenéis, que es imperfecta y confusa en extremo.

Infiero de ello que puede tenerse una idea distinta y clara de los accidentes, pero que sólo puede tenerse una idea confusa de la substancia bajo ellos latente. De manera que cuando decís *que hay más realidad objetiva en la idea de substancia que en la de los accidentes,* debe negarse, en primer lugar, que sea posible tener una verdadera idea de la substancia, y, por tanto, que se pueda poseer su realidad objetiva [175]. Además, aun concediendo eso, no puede decirse que su realidad sea mayor que la que se encuentra en las ideas de los accidentes, ya que todo lo que de realidad tiene lo toma precisamente de esas ideas de los accidentes, con arreglo a los cuales hemos dicho antes que la substancia se concebía, mostrando que sólo puede ser conocida como algo extenso, coloreado, dotado de figura, etc.

Tocante a lo que añadís acerca de *la idea de Dios,* decidme: pues aún no estáis seguro de su existencia, ¿cómo es que sabéis que, a través de su idea, nos es representado como un ser eterno, infinito, todopoderoso y creador de todas las cosas? Esa idea que de El formáis ¿no procederá más bien del conocimiento que con anterioridad habéis tenido de El, en cuanto se os ha representado muchas veces con arreglo a sus atributos? Pues, a decir verdad, ¿lo describiríais así si nunca hubiérais oído decir de El algo semejante? Acaso me diréis que habéis puesto eso tan sólo a modo de ejemplo, sin haber emprendido aún una verdadera definición; bien está, mas guardaos de hacer de ello un prejuicio.

Decís *que hay más realidad objetiva en la idea de un Dios infinito que en la de una cosa finita.* Pero, en primer lugar, el espíritu humano, siendo incapaz de concebir la infinitud, tampoco puede tener una idea que represente una cosa infinita. Y, por tanto, quien dice *cosa infinita* atribuye a algo que no comprende un nombre que tampoco entiende, puesto que, como la cosa se extiende más allá de cuanto él puede abarcar, esa infinitud, o negación de límites, atribuida a dicha extensión, no puede ser entendida por alguien cuya inteligencia está siempre presa dentro de ciertos límites. Además, todas las elevadas perfecciones que solemos atribuir a Dios parecen haber sido tomadas de las cosas que ordinariamente admiramos en nosotros mismos, como la duración, la potencia, la sabiduría, la bondad, la felicidad, etc.,

de manera que, dándoles toda la extensión posible, decimos que Dios es eterno, omnipotente, omnisciente, supremamente bondadoso, perfectamente feliz, etc.

Y así, la idea de Dios representa ciertamente todas esas cosas, mas no por ello posee más realidad objetiva de la que tienen todas las cosas finitas juntas [176], de cuyas ideas ha sido compuesta la idea de Dios, agrandada luego al modo que acabo de describir. Pues ni quien dice *eterno* abarca con el pensamiento toda la extensión de esa duración sin principio ni fin, ni el que dice *omnipotente* comprende toda la multitud de efectos posibles, y lo mismo digo de los demás atributos. En suma, ¿quién puede decir que posee una idea de Dios entera y perfecta, es decir, una idea que lo representa tal y como es? ¡Bien poca cosa sería Dios, si fuese sólo tal cual lo concebimos, y sólo poseyese esas pocas perfecciones que en nosotros advertimos, aunque pensemos que en El se dan mucho más perfectamente! La proporción que hay entre las perfecciones de Dios y las del hombre, ¿no es infinitamente menor que la que se da entre un elefante y un animalejo como el ácaro de la sarna? * Y si movería a risa quien dijese, forjando una idea a partir de las perfecciones observadas en el ácaro, que esa idea así formada era la de un elefante, ¿por qué no reírse también de quien, forjando una idea a partir de las perfecciones del hombre, afirme que esa idea es la de Dios, y que lo representa perfectamente? Además, decidme: ¿cómo podemos saber que esas pocas perfecciones que en nosotros hallamos se hallan también en Dios? Y aun sabiéndolo, ¿qué esencia podemos por ello imaginar que es la suya? Dios está, en verdad, infinitamente por encima de toda comprensión: y cuando nuestro espíritu se apresta a contemplarlo, no sólo reconoce que es demasiado débil para comprenderlo, sino que se confunde y se ciega a sí mismo. Por eso no puede decirse que poseamos una idea verdadera de Dios, que nos lo represente tal cual es; y ya es bastante si, mediante la analogía con perfecciones que hay en nosotros, conseguimos producir una idea que, acomodándose a nuestra debilidad, y sirviendo a nuestro uso, no esté fuera de nuestro alcance, ni contenga realidad alguna que antes no hayamos reconocido en las demás cosas, o que no hayamos percibido por su medio.

---

* El francés dice «entre un éléphant et un *ciron*»; el latín: «inter elephantem et *intercutaneum animalculum acari*». *Ciron* es «cresa» (que alude a un conjunto de huevecillos de insectos); creemos que «ácaro de la sarna» puede traducir mejor lo que Gassendi dice, pues, además de «muy pequeño», es *intercutaneum*... Pero quizá cupiesen otras versiones. *(N. del T.)*

5. Decís luego *ser evidente por luz natural que debe haber en la causa eficiente y total tanta realidad, por lo menos, como hay en el efecto: y ello para inferir que debe haber en la causa de una idea tanta realidad formal, por lo menos, como realidad objetiva hay en la idea misma.* Muy largo es también este paso, y conviene que nos detengamos en él un poco. Digamos primero que esa sentencia común, según la cual *nada hay en el efecto que no esté en su causa*, parece que debe entenderse más bien de la causa material que de la eficiente [177]: pues la causa eficiente es algo exterior, y, las más de las veces, difiere en naturaleza de su efecto. Y aunque se diga que un efecto posee realidad en virtud de la causa eficiente, no tiene por qué tener la misma que esa causa posee en sí, sino que puede tener otra, tomada de otra parte. Esto se ve muy claro en los efectos del arte; pues aunque la casa no tendría realidad sin el arquitecto, éste no se la da tomándola de la suya propia, sino de otra parte. Del mismo modo procede el sol, cuando muda de muchas maneras la materia terrestre, engendrando diversos animales. Y más aún: así ocurre también con los padres, pues, si bien los hijos reciben de ellos alguna materia, no la reciben como de un principio eficiente, sino material. Y vuestra objeción: *que el ser de un efecto debe estar contenido formalmente, o eminentemente, en su causa,* sólo significa que el efecto tiene, a veces, una forma semejante a la de la causa, y, a veces, otra distinta, pero en todo caso menos perfecta: de suerte que, entonces, la forma de la causa es superior a la del efecto. Mas de ello no se sigue que la causa que contiene eminentemente a su efecto le dé parte alguna de su ser, ni que la que lo contiene formalmente comparta con él su propia forma. Pues aunque parezca así en la generación de las cosas vivientes, producida por el semen, creo que no diréis, sin embargo, que un padre, cuando engendra a su hijo, le da una parte de su alma racional, cercenándola de sí mismo. En una palabra: la causa eficiente sólo contiene su efecto en cuanto que puede esbozarlo * partiendo de cierta materia, y dando perfección a ésta.

Acerca de lo que luego inferís, tocante a *la realidad objetiva,* tomo ejemplo de mi propia imagen, que puede ser examinada, o bien en un espejo ante el que me pongo, o bien en un cuadro hecho por un pintor. Pues así como yo mismo soy la causa de la imagen que está en el espejo, en

* Traducimos «esbozarlo» siguiendo el matizado verbo latino *adumbrare,* y no el demasiado genérico francés *former,* que elimina importantes matices. *(N. del T.)*

cuanto que se la *envío*, y el *pintor* es la causa de la imagen pintada en el cuadro, así también, cuando la idea o imagen de mí mismo está en vuestro espíritu, o en el de otra persona, puede preguntarse si yo mismo soy la causa de tal imagen, en cuanto que envío mi especie [178] al ojo y, a través de éste, al entendimiento, o bien si hay otra causa que, al modo de un pintor experto, la dibuja en el entendimiento. Pues bien: parece que no hay necesidad de buscar otra causa que yo mismo; pues aunque el entendimiento pueda más tarde aumentar o disminuir dicha imagen, o componerla y manejarla a capricho, con todo, soy yo la causa primera y principal de toda la realidad que ella tiene en sí. Y lo que digo de mí debe entenderse igualmente de cualquier objeto exterior. Dividís luego la realidad que atribuís a esa idea en *realidad formal* y *realidad objetiva*. *En cuanto a la formal*, no puede ser otra cosa que esa substancia tenue y sutil que fluye desde mí sin cesar, y que, tan pronto es recibida en el entendimiento, se transforma en una idea (y si rechazáis que la especie procedente del objeto sea ese flujo de substancia, proponed lo que os plazca: siempre disminuiréis su realidad). Por lo que concierne a la realidad objetiva, sólo puede ser la representación que esa idea hace de mí, o la semejanza que conmigo tiene, o bien, a lo más, la simetría que dispone las partes de la idea de modo tal que guardan relación conmigo. Y de cualquier manera que lo consideréis, no veo que eso sea nada real, pues se trata simplemente de una relación de las partes, entre sí y conmigo, o bien de un modo de la realidad formal, en cuanto que ésta queda dispuesta de tal manera más bien que de otra; mas poco importa: llamémosla, si queréis, *realidad objetiva*. Sentado esto, parece que deberíais comparar la realidad formal de dicha idea con la mía propia, o sea, con mi substancia, y su realidad objetiva con la simetría de las partes de mi cuerpo, o sea, con el dibujo de mi forma exterior; preferís, sin embargo, comparar su realidad objetiva con mi realidad formal. Sea, en fin, como fuere la manera que tengáis de explicar el precedente axioma, está claro que no sólo hay en mí tanta realidad formal como realidad objetiva hay en la idea de mí, sino también que la realidad formal de dicha idea no significa casi nada respecto de mi realidad formal, o sea, respecto de la realidad de mi substancia toda. Por ello convengo con vos en *que debe haber en la causa de una idea tanta realidad formal, por lo menos, como realidad objetiva hay en dicha idea*, dado que todo lo contenido en una idea es casi nada en comparación con su causa.

6. Proseguís, diciendo *que si hay en vos una idea cuya realidad objetiva sea tanta, que no hayáis podido contenerla ni formal ni eminentemente, no pudiendo, por tanto, ser causa suya, entonces se sigue necesariamente que hay en el mundo algún otro ser que existe, además de vos mismo, y que, sin esto, no tendríais argumento alguno que os persuadiera de que existe alguna cosa.* Mas, como ya he dicho antes, no sois vos la causa de la realidad de las ideas, sino que lo son las cosas mismas representadas por ellas, en tanto que dichas cosas os envían sus imágenes como a un espejo, aunque ello ocasione que, a veces, os figuréis quimeras. Pero, seáis o no su causa, ¿dudáis por ello que exista algo en el mundo, además de vos mismo? No nos engañéis, os lo ruego; pues, ocurra lo que ocurra con las ideas, no creo que hagan falta razones para probaros algo tan patente.

Examináis luego *las ideas que hay en vos, contando entre ellas, aparte de la de vos mismo, las de Dios, las cosas corpóreas e inanimadas, los ángeles, los animales y los hombres; y ello para inferir (tras decir que no hay dificultad alguna por lo que toca a la idea de vos mismo) que las ideas de los hombres, de los animales, y de los ángeles, pueden estar compuestas de las que tenéis de Dios, de vos mismo y de las cosas corpóreas, y que hasta las ideas de las cosas corpóreas pueden provenir de vos mismo.* Me extraña sobremanera que estéis tan seguro de tener la idea de vos mismo (y tan fecunda, que de ella sola sacáis muchas otras), sin que haya dificultad alguna por lo que a ella toca; cuando, en realidad, lo cierto es que, o no tenéis dicha idea, o, si la tenéis, será de modo confuso e imperfecto, como ya dije a propósito de la meditación anterior. Cierto que en dicho lugar sosteníais que nada podíais conocer mejor que a vos mismo; yo diría, en cambio, y voy a mostrarlo, que nada podéis conocer peor, siendo imposible que tengáis esa idea de vos mismo: cualquier otra cosa os será mejor conocida.

En efecto: examinando por qué y cómo puede suceder que el ojo no se vea a sí mismo, ni el entendimiento se conciba a sí mismo, he dado en pensar que no hay nada que sea capaz de obrar sobre sí mismo; y así, ni la mano (o al menos su parte extrema) se golpea a sí misma, ni el pie puede darse un puntapié. Ahora bien: siendo necesario, para conocer una cosa, que ésta actúe sobre la facultad cognoscente (es decir, que le envíe su especie, o bien que la informe y llene con su imagen), resulta evidente que, como dicha facultad no existe fuera de sí misma, no puede transmitirse a sí misma su especie, ni, por consiguiente, formar

la noción de sí misma. ¿Y por qué creéis que el ojo, no viéndose en principio a sí mismo, puede verse a sí mismo, sin embargo, en un espejo? Sin duda, porque entre el ojo y el espejo hay un espacio, y el ojo actúa sobre el espejo, enviándole su imagen, de tal modo que el espejo actúa a su vez sobre el ojo, volviendo a enviarle su propia especie. Dadme un espejo sobre el que actuéis de esa manera, y os aseguro que, al poder enviar sobre vos mismo vuestra propia especie, entonces podréis veros y conoceros a vos mismo; no, ciertamente, con un conocimiento directo, pero sí al menos con uno reflejo. De otro modo, no veo cómo podéis tener idea o noción alguna de vos mismo.

Podría insistir: ¿cómo es posible que tengáis la idea de Dios, si no es una idea tal como acabo de decir? ¿Cómo es que tenéis la de los ángeles, siendo así que, si no hubiérais oído hablar nunca de ellos, dudo mucho que hubiérais llegado a pensarlos? ¿Cómo poseéis la de los animales y todas las demás cosas, cuya idea estoy casi seguro que nunca hubiérais tenido, si no hubiesen sido objeto de vuestros sentidos, como no tenéis la de infinidad de cosas que no habéis visto ni conocéis de oídas? Empero, sin insistir más, convengo en que se pueden disponer y componer las ideas de las diferentes cosas que están en el espíritu, de tal manera que nazcan de ellas las formas de muchas otras cosas, si bien las que enumeráis no parezcan bastar a tan gran diversidad, y ni siquiera basten a formar la idea distinta y determinada de una cosa, cualquiera que ésta sea.

Me detendré sólo en las ideas de las cosas corpóreas, tocante a las cuales hay no poca dificultad en saber cómo es que habéis podido deducirlas a partir de la sola idea de vos mismo (siendo así que os consideráis incorpóreo). Pues si sólo conocéis la substancia espiritual o incorpórea, ¿cómo podéis concebir también la substancia corpórea? ¿Hay alguna relación entre ellas? Decís que convienen en que ambas son capaces de existir: mas dicha conveniencia no puede entenderse, si antes no se concibe la naturaleza de las cosas que, según se dice, convienen. Pues vuestra noción de la conveniencia es muy general, y sólo puede formarse a partir del conocimiento de las cosas particulares. Ciertamente, si por conocer la substancia incorpórea el entendimiento puede formar la idea de la substancia corpórea, no habrá duda de que un ciego de nacimiento, o una persona que haya vivido siempre en medio de espesas tinieblas, formarán las ideas de los colores y de la luz. Decís *que se puede formar, consiguientemente, la idea de extensión, figura, movimiento, y otros sensibles comunes* [179]; mas lo decís sin probarlo, y así es muy

fácil decirlo. Lo que me extraña es que no deduzcáis con igual facilidad la idea de la luz, las de los colores, y demás cosas que son objetos particulares de los otros sentidos. Pero ya nos hemos detenido bastante en este punto.

7. Concluís: *y, por tanto, sólo en la idea de Dios queda por considerar si hay algo que no haya podido proceder de mí mismo. Por* Dios *entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y por la cual he sido creado yo mismo, así como las demás cosas (si es que en verdad hay otras cosas que existan). Todo eso es tal que, cuanto más atentamente lo considero, menos convencido estoy de que la idea que de ello tengo haya podido tomar de mí su origen; y, por consiguiente, de todo lo dicho debe concluirse, necesariamente, que Dios existe.* Ya habéis llegado adonde queríais: por lo que a mí toca, estando de acuerdo con vuestra conclusión, no veo sin embargo cómo es que podéis deducirla. Decís *que las cosas que concebís acerca de Dios son tales, que no pueden proceder de vos mismo,* para inferir de ello *que han tenido que proceder de Dios.* Nada más cierto, desde luego, que no proceden de vos mismo, y que no habéis llegado a entenderlas por vuestros solos medios. Pues, además de los objetos exteriores, sus ideas han partido, y vos las habéis aprendido, de vuestros padres, de vuestros maestros, de los discursos de los sabios, y de las conversaciones que habéis tenido con otras personas. Acaso me respondáis: soy tan sólo un espíritu, y no sé si hay nada fuera de mí en el mundo; hasta dudo de si tengo oídos para escuchar cosa alguna, y no sé si hay hombres con los que pueda conversar. Podéis responder eso, pero ¿lo haríais, si en efecto no tuviéseis oídos, ni existieran hombres que os hubiesen enseñado a hablar? Hablemos seriamente, y no disfracemos la verdad; esas palabras que acerca de Dios pronunciáis, ¿no las debéis al trato de los hombres con los que habéis vivido? Y si a ellos debéis las palabras, ¿no les deberéis asimismo las nociones que ellas designan? Por lo tanto, aun concediéndoos que no pueden proceder de vos mismo, de ahí no se sigue que tengan que proceder de Dios, sino sólo de algún lugar que no sois vos mismo. Además, ¿qué hay en dichas ideas que vos no hayáis podido formar y componer a partir de las cosas que habéis visto y aprendido en otro tiempo? ¿Creéis que así concebís algo que sobrepuja la inteligencia humana? Ciertamente, si concibierais a Dios tal como es, tendríais razón para creer que Dios mismo os había instruido; pero todos esos atributos que prestáis a Dios no son

sino un montón de perfecciones que habéis observado en ciertos hombres y en otras criaturas, perfecciones que el espíritu humano es capaz de entender, unir y ampliar, como ya ha sido dicho muchas veces.

Decís *que, aunque podáis deberos a vos mismo la idea de substancia, pues sois una substancia, no podéis tener por vos mismo la idea de substancia infinita, pues no sois infinito.* Pero mucho os engañáis si pensáis tener la idea de substancia infinita, la cual sólo de nombre podéis conocer, y a la manera como los hombres pueden comprender el infinito, que en realidad es no comprenderlo; de suerte que no es necesario que dicha idea haya emanado de una substancia infinita, puesto que puede ser formada uniendo y ampliando las perfecciones que el espíritu humano es capaz de concebir, según ya he dicho. De no ser así, habría que decir que, cuando los antiguos filósofos, ampliando las ideas que tenían del espacio visible, de este mundo, y de los escasos principios que lo componen, formaron las de un mundo infinitamente extenso, una infinidad de principios, o una infinidad de mundos, no forjaron esas ideas mediante la fuerza de su pensamiento, sino que les fueron enviadas al espíritu por un mundo realmente infinito en extensión, por una verdadera infinidad de principios, y por una infinidad de mundos realmente existentes.

En cuanto a lo que decís de *que concebís el infinito por medio de una idea verdadera,* diré que, si fuera en realidad verdadera, os representaría el infinito tal y como es en sí, y comprenderíais lo que en él es más esencial, y que es de lo que aquí se trata, a saber: la infinitud misma. Mas vuestro pensamiento acaba siempre en algo finito, y del infinito sólo pronunciáis el nombre, porque no es posible percibir lo que está más allá de toda percepción; de modo que con razón puede decirse que sólo concebís el infinito por la negación de lo finito. Y no basta con decir *que concebís más realidad en una substancia infinita que en una finita;* pues de lo que se trata es de concebir una realidad infinita, y eso no podéis [180]. Y, a decir verdad, tampoco es que concibáis más realidad, pues lo que hacéis es sólo ampliar la substancia finita, figurándoos después que hay más realidad en lo que vuestro pensamiento ha agrandado, que en lo que no ha sido agrandado; de no ser así, tendréis que creer que aquellos filósofos concebían en efecto más realidad cuando se imaginaban muchos mundos que cuando pensaban en uno solo. Y advertiré de pasada, a este propósito, que la causa por la cual nuestro espíritu se confunde tanto más cuanto más aumenta una idea, procede de que, al obrar así, saca a

esa idea de su sitio, priva de distinción a sus partes, y la amplía tanto, volviéndola tan tenue y sutil, que acaba por hacerla desaparecer. No hará falta que recuerde que el espíritu se confunde asimismo en virtud de la causa opuesta, a saber: cuando empequeñece demasiado una idea que antes había concebido según cierto tamaño.

Decís *que no importa que no podáis abarcar el infinito ni todo* (15) *lo que en él hay, pues basta que entendáis de él unas pocas cosas, para que pueda decirse que tenéis de él una idea completamente verdadera, clara y distinta.* No es cierto que tengáis, ni de lejos, una verdadera idea del infinito, sino sólo de lo finito, si es cierto que no abarcáis lo infinito, y sí sólo lo finito. Todo lo más, puede afirmarse que conocéis una parte del infinito, mas no por eso el infinito mismo; del mismo modo que podría afirmarse que conocería una parte del mundo quien nunca hubiera salido de una cueva, mas no podría decirse que tenía la idea del mundo todo[181]: y sería caso de risa si estuviese persuadido de que la idea de tan pequeña parte era la idea verdadera del mundo entero. Decís: *es propio del infinito no poder ser abarcado por vos, que sois finito.* Sin duda; pero no es propio de la verdadera idea del infinito no representar más que una pequeña parte de él, o más bien nada en absoluto, pues no hay proporción entre esa parte y el todo. *Basta* —decís— *que entendáis de él unas pocas cosas;* sí: como basta, para tener una verdadera idea de alguien, con verle las puntas de los pelos. ¿No habría, entonces, hecho bien un pintor que, a fin de representarme sobre un lienzo, hubiese dibujado tan sólo un pelo mío, o la punta de uno de ellos? Pues bien, no es mucho menor, sino infinitamente menor, la proporción que hay entre lo que sabemos del infinito y el infinito mismo, que la que hay entre un pelo mío, o la punta de él, y mi cuerpo entero. En una palabra: todo vuestro razonamiento prueba tanto respecto de la existencia de Dios como respecto de la existencia de una infinitud de mundos; y aun diría que prueba menos, pues fue más fácil para los filósofos antiguos formar la idea de una infinidad de mundos partiendo del conocimiento que tenían de éste, de lo que lo es para nosotros concebir a Dios, o a un ser infinito, partiendo del conocimiento de vuestra substancia, cuya naturaleza ignoráis aún.

8. Razonáis luego de esta suerte: *¿cómo podría saber yo que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy del todo perfecto, si no tuviera en mí alguna idea de un ser más perfecto que yo, por relación al cual re-*

conocería yo mis defectos? Mas si dudáis de algo, si deseáis algo, si conocéis que os falta alguna perfección, ¿qué hay en ello de extraño, pues no lo sabéis todo, no sois todo, y no lo poseéis todo? Reconocéis *que no sois del todo perfecto:* sin duda ello es cierto, y nadie os reprochará que lo digáis. Y concluís: *existe algo que es más perfecto que yo;* ¿por qué no? Aunque lo que apetecéis no siempre será más perfecto que vos, en todos los respectos. Así, cuando deseáis pan, ese pan que deseáis no es más perfecto en todo que vos, o que vuestro cuerpo, sino que sólo es más perfecto que la vaciedad de vuestro estómago. ¿Cómo concluiréis, entonces, que existe algo más perfecto que vos? A saber: en cuanto consideráis la totalidad de las cosas, en la que os halléis comprendidos vos, y el pan, y todo lo demás. Pues teniendo en sí alguna perfección cada parte del universo, y sirviendo unas a la perfección de las otras, fácil es concebir que hay más perfección en el todo que en la parte; y, por consiguiente, no siendo vos más que una parte del todo, fuerza es que conozcáis algo más perfecto que vos. Y así es como podéis tener la idea de un ser más perfecto que vos, por relación al cual reconocéis vuestros defectos. Por lo demás, puede haber otras partes en ese universo que sean más perfectas que vos, y, siendo así, podéis apetecer lo que ellas tienen, y, comparándoos con ellas, podréis también reconocer vuestros defectos. Pues habéis podido conocer un hombre más fuerte, más sano, más vigoroso, de mejor figura, más docto, más moderado, y, por tanto, más perfecto que vos, y no habrá sido difícil que concibierais la idea de él, y, comparándoos con ella, conoceríais que no tenéis tanta salud, tanta fuerza, y, en una palabra, tantas perfecciones como él posee.

Algo después os hacéis esta objeción: *mas acaso soy algo más de lo que pienso, y todas las perfecciones que atribuyo a Dios están en mí, en cierto modo, como en potencia, aunque aún no estén en acto, ni se declaren por sus acciones, como puede suceder si mi conocimiento aumenta más y más hasta lo infinito.* Pero respondéis: *aunque fuera cierto que mi conocimiento adquiriese constantemente nuevos grados de perfección, y hubiese en mí muchas cosas en potencia, que aún no están en acto, sin embargo, nada de eso convendría a la idea de Dios, en la cual no hay nada que esté sólo en potencia, sino que todo está realmente y en acto; y acaso arguye incluso imperfección en mi conocimiento, con toda seguridad, el que éste crezca poco a poco, y aumente por grados.* Puede replicarse a eso, empero, que, si bien es cierto que las cosas que concebís en una idea están actualmente en ella, no por ello han de estar actualmente en la

cosa de la cual es idea; y así, el arquitecto imagina la idea de una casa, cuya idea está compuesta actualmente, en efecto, de paredes, suelos, techos, ventanas y demás partes, según el diseño que ha hecho; y, con todo, ni la casa ni ninguna de sus partes existen aún en acto, sino solo en potencia. Asimismo, la idea de una infinidad de mundos, que tenían los filósofos antiguos, contiene efectivamente infinitos mundos, mas no diréis por ello que los tales existen en acto. Por eso, haya o no en vos algo en potencia, y dado que vuestro conocimiento aumente por grados, en ningún caso puede inferirse de ello que lo que ese conocimiento representa existe en acto. Lo que luego advertís, a saber, *que vuestro conocimiento nunca será actualmente infinito*, debe admitirse sin réplica; pero debéis saber también que nunca tendréis una idea de Dios verdadera y conforme a Él, y que siempre os quedará por conocer de Él mucho más (y hasta infinitamente más) de lo que os queda por conocer de alguien a quien sólo habéis visto la punta de los pelos. Pues, aun no habiendo visto entera a esa persona, habéis visto otras, y por comparación con éstas podéis conjeturar alguna idea de él; mas no puede decirse, en cambio, que hayamos visto nunca nada semejante a Dios y a la inmensidad de su esencia.

Decís *que concebís que Dios es infinito en acto, de modo que nada podría ser añadido a su perfección*. Pero juzgáis así sin saberlo, y el juicio que hacéis es simple presunción, igual que los antiguos filósofos pensaban que había infinitos mundos, una infinidad de principios, y un universo tan vasto que nada podía añadirse a su grandeza. En cuanto a lo que luego decís de *que el ser objetivo de una idea no puede depender o proceder de un ser que se halle sólo en potencia, sino de un ser formal o actual*, mirad cómo puede ser cierto, si es verdad lo que he dicho acerca de la idea de un arquitecto, y las de los antiguos filósofos, y, sobre todo, si tomáis en cuenta que esas ideas están compuestas a partir de otras, que el entendimiento ha tenido antes en virtud de la existencia actual de sus causas.

9. Preguntáis luego *si vos mismo, que tenéis la idea de un ser más perfecto que vos, podríais existir en el caso de que no hubiera Dios*. Y respondéis: *¿de quién tendré mi existencia? ¿De mí mismo, de mis padres, o de alguna otra causa menos perfecta que Dios?* Tras lo cual probáis *que no existís por vos mismo*, lo cual no era necesario. Dais también razón de *por qué no habéis existido siempre*. Eso también es superfluo, salvo que queráis decir que te-

néis, no sólo una causa eficiente, productora de vuestro ser, sino también conservadora del mismo. Y ello, decís, *porque, pudiéndose dividir en muchas partes el tiempo de vuestra vida, es necesario que seáis creado de nuevo en cada una de esas partes, a causa de la independencia que hay entre unas y otras.* Mirad cómo puede entenderse eso, sin embargo. Pues verdad es que hay ciertos efectos que, para perseverar en el ser y no convertirse en nada, necesitan la presencia y continua actividad de la causa que les ha dado el ser, y de esta naturaleza es la luz del sol (aunque, por mejor decir, tales efectos no son continuamente la misma cosa, sino la sucesión de cosas equivalentes, como se advierte en el agua de un río); pero vemos que hay otros que perseveran en su ser, no sólo cuando la causa que los ha producido ya no obra, sino también cuando ha desaparecido del todo. Y de este género son todas las cosas cuyas causas ya no subsisten, y que sería inútil enumerar aquí; basta con que seáis una de ellas, sea la que fuere la causa de vuestro poder. Pero, decís, *las partes del tiempo de vuestra vida no dependen unas de otras.* Podría responderse que no cabe imaginar cosa alguna cuyas partes sean más inseparables que las del tiempo, cuya unión y enlace sean más indisolubles, y cuya dependencia de las posteriores por respecto de las anteriores sea mayor. Mas para no insistir en ello, ¿qué tiene que ver con vuestra producción o conservación esa dependencia o independencia de las partes del tiempo, las cuales son externas, sucesivas, y carecen de actividad? En verdad, ellas no contribuyen a vuestra producción o conservación más de lo que contribuyen el flujo y reflujo continuo de las partes del agua a la producción y conservación de la roca que bañan. *Mas* —diréis— *de haber existido yo antes no se sigue que deba existir ahora.* Cierto: pero no porque, para ello, sea precisa una causa que os cree de nuevo sin cesar, sino porque no es imposible que haya alguna causa que pueda destruiros, ni que vuestra debilidad sea tal que desfallezca vuestro ser.

Decís *que es evidente por luz natural que la conservación y la creación sólo difieren relativamente a nuestro modo de pensar, y no en realidad.* Mas yo no veo que eso sea evidente, salvo acaso, según acabo de decir, en aquellos efectos que solicitan la actividad continua de sus causas, como la luz y otros por el estilo.

Añadís *que no reside en vos la fuerza de conservaros a vos mismo, pues, siendo como sois una cosa pensante, si tal fuerza residiera en vos, seríais consciente de ella.* Mas hay en vos cierta fuerza, por la que podéis estar seguro de

que perseveráis en el ser: no, en verdad, de un modo necesario e indubitable, pues dicha virtud o constitución natural, sea cual fuere, no alcanza a apartar de vos toda causa de corrupción, interna o externa. Por eso no dejaréis de ser, pues tenéis en vos virtud suficiente, no para reproduciros de nuevo, sino para haceros perseverar, si no sobreviene alguna causa de corrupción.

De vuestro razonamiento concluís muy bien *que dependéis de un ser diferente de vos mismo;* pero no en cuanto que os produce de nuevo, sino en cuanto que os ha producido en otro tiempo.

Proseguís diciendo *que ni vuestros padres ni otras causas son ese ser del que dependéis.* ¿Mas por qué no habrían de serlo vuestros padres, por quienes parece tan claramente que habéis sido producido juntamente con vuestro cuerpo, por no hablar del sol ni de otras muchas causas que han concurrido a vuestra generación? *Pero* —decís— *yo soy una cosa pensante y tengo en mí la idea de Dios.* ¿Acaso vuestros padres, o los espíritus de vuestros padres, no han sido cosas pensantes, y no han tenido, como vos, la idea de Dios? ¿Y por qué rebatir aquí aquel axioma del que habíais hablado, según el cual *es evidente que debe haber tanta realidad, por lo menos, en la causa como en el efecto?* Decís: *si aquel de quien dependo no es Dios, puede preguntarse si existe por sí o por otro. Si es por sí, será Dios; y si es por otro, procederá de nuevo la misma pregunta, hasta llegar a una causa que sea por sí, y que, por consiguiente, sea Dios; pues no puede aquí procederse al infinito.* Mas si vuestros padres han sido causa de vuestro ser, dicha causa ha podido ser, no por sí, sino por otra, y ésta por otra, y así hasta el infinito; y nunca podréis probar que ese proceso al infinito sea absurdo, si a la vez no probáis que el mundo ha tenido comienzo, y, por consiguiente, que ha habido un primer padre que no ha tenido padre. El proceso al infinito parece absurdo sólo si se refiere a aquellas causas tan unidas y subordinadas las unas a las otras, que la inferior no puede obrar si no es movida por la superior: como cuando algo es movido por una piedra impulsada por un bastón al que mueve una mano, o cuando un peso es levantado por el último anillo de una cadena, del que tira el siguiente, y así sucesivamente; en casos tales, hay que remontarse a un motor primero que mueve a los demás. Pero en aquellas causas ordenadas de tal modo que, destruida la primera, la que sigue no por eso deja de subsistir y obrar, no parece que haya dificultad en suponer un proceso al infinito. Por eso, cuando decís ser evidente que no puede ha-

ber ahí un proceso al infinito, ved si lo ha creído así Aristóteles, quien no pensó que el mundo tuviera un principio, ni que hubiera un primer padre [182].

Prosiguiendo vuestro razonamiento, decís *que no podría imaginarse que acaso muchas causas han concurrido juntas a la producción de vuestro ser, de manera que hubiérais recibido de una de ellas la idea de una de las perfecciones que atribuís a Dios, y de otra la de otra, pues todas esas perfecciones no pueden hallarse más que en un único y verdadero Dios, cuya principal perfección es la unidad o simplicidad.* Sin embargo, haya una o muchas causas de vuestro ser, no es por ello necesario que hayan imprimido en vos las ideas de sus perfecciones, ideas que podríais haber reunido luego. Quisiera preguntaros por qué, si es que no han podido darse muchas causas de vuestro ser, no ha podido haber al menos en el mundo muchas cosas cuyas perfecciones, contempladas por separado, os hayan dado ocasión de pensar cuán feliz sería la cosa que las reuniera todas. Sabéis cómo los poetas describen a Pandora [183]; de un modo semejante, ¿por qué vos, tras admirar en diversos hombres una ciencia eminente, una elevada sabiduría, un gran poder, una salud vigorosa, una belleza perfecta, una felicidad constante y una larga vida, por qué, digo, no habríais podido unir todas esas perfecciones, y pensar que sería admirable quien pudiera poseerlas todas juntas? Y, tras esto, ¿por qué no habríais podido aumentar esas perfecciones hasta el punto de que fuese más admirable aún quien las poseyese, si no sólo no faltase nada a su ciencia, a su poder, a su duración, y a todas las demás perfecciones, sino que fuesen tan cumplidas que nada pudiera añadírseles, siendo así omnisciente, omnipotente, eterno, y poseyendo en supremo grado todo género de perfecciones? Y viendo que la naturaleza humana es incapaz de contener tan armoniosa combinación de perfecciones, ¿por qué no habríais podido pensar que sería absolutamente feliz la naturaleza a quien todas ellas perteneciesen? ¿Por qué no creer, asimismo, digno de búsqueda, el saber si tal naturaleza existe o no? ¿Por qué no quedar tan persuadido por ciertos argumentos, que os parezca más conveniente la existencia de esa naturaleza que su inexistencia? Y, por último, supuesto que existe, ¿por qué no podríais negarle la corporeidad, la limitación, y todas las demás cosas que encierran en su concepto alguna imperfección? Sin duda, así es como parecen muchos haber procedido en su razonamiento; aunque haya sucedido, sin embargo, que, no habiendo seguido todos el mismo camino, ni llevado tan lejos sus pensamientos unos como

otros, algunos han encerrado la divinidad en un cuerpo, otros le han dado forma humana, otros no se han contentado con un solo dios, forjando muchos a capricho, y otros, por fin, se han dejado llevar por todas las extravagancias que han reinado en medio de la ignorancia del paganismo (16). Tocante a lo que decís acerca de *la perfección de la unidad,* no repugna a la razón concebir todas las perfecciones que atribuís a Dios como íntimamente unidas e inseparables, aunque la idea que tenéis de ellas no haya sido puesta por El en vos, sino que la hayáis tomado de los objetos exteriores, aumentándola después, según antes se ha dicho; y así nos pintan, no sólo a Pandora, como diosa ornada de toda suerte de perfecciones, y a quien cada uno de los dioses había otorgado su don principal, sino que también forman así la idea de una república perfecta, un perfecto orador, etc. Por último, *concluís, partiendo de vuestra existencia, y de que hay en vos la idea de un ser sumamente perfecto, que está demostrado con toda evidencia que Dios existe;* mas aunque la conclusión —a saber, *que existe Dios*— sea muy cierta, no veo sin embargo que se deduzca de los principios que habéis establecido.

10. *Sólo me queda por examinar* —decís— *cómo he adquirido dicha idea; pues no la he recibido de los sentidos, y nunca me he tropezado con ella, ni es tampoco pura ficción de mi espíritu, pues no está en mi mano quitarle ni añadirle cosa alguna, y, por lo tanto, sólo queda decir que, al igual que la idea de mí mismo, ha nacido conmigo, habiendo sido producida en mí desde el momento en que he sido creado.* Empero, ya he mostrado muchas veces cómo es que, en parte, podéis haberla recibido de los sentidos, y, en parte, podéis haberla inventado vos mismo. En cuanto a eso que decís de *que no podéis quitarle ni añadirle cosa alguna,* recordad cuán imperfecta era la idea que de El teníais al comienzo; pensad que puede haber hombres, o ángeles, u otras naturalezas más sabias que vos, de quienes podéis aprender, tocante a la esencia de Dios, algo que aún no sabéis; pensad, al menos, que Dios puede instruiros de tal manera, y elevar tanto vuestro conocimiento, ya en esta vida, ya en la otra, que reputaréis nada todo cuanto hasta ahora sabéis de El; pensad, en fin, que, así como de la consideración de las perfecciones de las criaturas podemos ascender al conocimiento de las perfecciones de Dios, y así como ellas no pueden conocerse todas en un instante, sino que cada día podemos descubrir otras nuevas, así también, es imposible que tengamos de repente una idea perfecta de

Dios, sino que ésta va perfeccionándose a medida que aumentan nuestros conocimientos.

Proseguís de este modo: *ciertamente, no es de extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí dicha idea, como la marca del artífice impresa en la obra. Y no es necesario que dicha marca sea algo diferente de la obra misma; sino que, por sólo crearme Dios, es muy creíble que me haya producido, de algún modo, a su imagen y semejanza, y que yo conciba esa semejanza en que está contenida la idea de Dios mediante la misma facultad por la que me conozco a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí mismo, no solamente conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente de otro, y que tiende y aspira sin cesar hacia algo mejor y más grande de lo que soy, sino que a la vez conozco que aquel de quien dependo posee en sí mismo todas esas grandes cosas a las que aspiro y cuyas ideas hallo en mí, y las posee no indefinidamente y en potencia, sino en acto e infinitamente, y así, es Dios.* Ciertamente, es muy hermoso todo eso, y no digo que no sea cierto; mas decidme: ¿de qué antecedentes lo deducís? Pues por no detenerme en lo que ya antes he objetado, a saber, si es cierto *que la idea de Dios esté en nosotros como la marca del artífice en la obra,* decidme, ¿cómo está impresa esa marca? ¿Cuál es su forma? Y ¿de qué modo la discernís? Y *si ella no es diferente de la obra misma,* entonces vos mismo ¿no sois más que una idea, no sois otra cosa que un modo del pensamiento? ¿Sois a un tiempo la marca impresa y el sujeto de la impresión? *Es muy creíble* —decís— *que Dios os haya hecho a su imagen y semejanza:* eso puede creerse, en verdad, por la luz de la fe y la religión, pero ¿cómo puede *concebirse por medio de la razón natural, si no suponéis* que Dios tenga la forma de un hombre? Y ¿en qué puede consistir esa semejanza? ¿Podéis presumir que sois semejante, vos que no sois más que polvo y ceniza, a esa naturaleza eterna, incorpórea, inmensa, perfectísima, gloriosísima, y, lo que es más, invisible e incomprensible, dada la escasa luz y la debilidad de nuestros espíritus? ¿La habéis visto cara a cara, para poder asegurar, comparándoos con ella, que le sois semejante? Decís que *eso es muy creíble, pues os ha creado.* Al contrario: por eso mismo es increíble. Pues la obra nunca es semejante al artífice, excepto cuando la engendra comunicándole su naturaleza. Pero Dios no os ha engendrado así, pues no sois su hijo, y no participáis junto con El de su naturaleza; sólo habéis sido creado por El, es decir, producido según una idea que El ha concebido, de manera que no podéis decir que entre vos y El hay más

semejanza de la que hay entre una casa y quien la fabrica [184]. Y todo ello, supuesto que hayáis sido creado por Dios, lo cual aún no habéis probado. *Concebís esa semejanza* —decís— *al conocer que sois una cosa incompleta, dependiente, y que aspira sin cesar a cosas más grandes y mejores.* Mas ¿por qué eso no es más bien una señal de desemejanza, pues que, al contrario, Dios es perfectísimo, independiente, y se basta a sí mismo, siendo óptimo en todo? Por lo demás, cuando os concebís a vos mismo como dependiente, por eso solo no concebís al punto que aquel de quien dependéis sea otro que vuestros padres; o, si concebís que es otro, no hay razón para que creáis que es semejante a él. También es extraño que el resto de los hombres, o de los espíritus si lo preferís, no conciba lo mismo que vos, sobre todo cuando no hay razón alguna para suponer que Dios no haya impreso en ellos la idea de sí mismo, como ha hecho con vos. Y eso solo es más que suficiente para mostrar que no se trata de una idea impresa por Dios, pues si así fuese todos los hombres la tendrían impresa de igual manera en sus espíritus, y concebirían todos a Dios del mismo modo y bajo la misma forma, atribuyéndole todos las mismas cosas, y sintiendo lo mismo acerca de El; vemos, sin embargo, que sucede lo contrario. Mas ya hemos dicho demasiadas cosas de esta materia.

CONTRA LA CUARTA MEDITACION

De lo verdadero y de lo falso

1. Comenzáis esta meditación con un resumen de las cosas que pensáis haber demostrado antes suficientemente, y por cuyo medio creéis haber abierto el camino para llevar más adelante nuestros conocimientos. A fin de no retrasar tan buen propósito, no insistiré aquí en que debíais haberlas demostrado más claramente; bastará con que recordéis lo que se os ha concedido, y lo que no lo ha sido, por miedo a que hicierais de ello un prejuicio.

Continuando después vuestro razonamiento, decís *que es imposible que Dios os engañe nunca, y, a fin de excusar esa facultad falaz y sujeta a error que de El habéis recibido, le echáis la culpa a la nada, cuya idea decís que se presenta a menudo a vuestro pensamiento, y de la que sois de algún modo partícipe, siendo como sois un término me-*

dio entre ella y Dios. El razonamiento es muy hermoso; mas sin pararme a decir que es imposible explicar la idea de la nada, ni cómo la concebimos, ni en qué participamos de ella, ni otras muchas cosas, advertiré tan sólo que esa distinción para nada obsta a que Dios haya podido dar al hombre una facultad de juzgar exenta de error. Pues aunque no hubiera sido infinita, podría haber sido tal que nos hubiera impedido consentir en el error: de suerte que, aquello que conociésemos, lo conociésemos muy clara y distintamente, y de aquello que no conociésemos, no formásemos juicio alguno que nos obligara a creer algo determinado acerca de ello.

Y haciéndoos esa objeción a vos mismo, decís *que no es extraño que seáis incapaz de comprender por qué Dios ha procedido como lo ha hecho*. Muy bien dicho; empero, sí es extraño que poseáis una verdadera idea, la cual os representa un Dios omnisciente, omnipotente y sumamente bueno, y, sin embargo, veáis que alguna de sus obras no está acabada; de manera que, habiendo podido hacerlas más perfectas, y no habiéndolo hecho así, parece ello señal de que le ha faltado conocimiento, o potencia, o voluntad; y, si sabiendo y pudiendo hacerlo, no ha querido, habría preferido la imperfección a la perfección, siendo así Él mismo imperfecto, al menos en esto.

En cuanto a lo que decís de *que ninguna causa final tiene utilidad en las cosas físicas*, no os hubiera faltado razón para decirlo en otra ocasión; mas, tratándose de Dios, es de temer que así rechacéis el principal argumento que, por razón natural, puede probar la sabiduría de Dios, su potencia, su providencia y hasta su existencia misma. Pues, por no hablar de la muy convincente prueba que puede tomarse de la consideración del universo, los cielos y sus otras partes principales, ¿de dónde sacaréis mejores argumentos para probar a Dios, que de la consideración del buen orden, proporción y economía de las partes en cada género de criaturas, ya sean animales, ya hombres, ya esa parte de vos mismo que lleva impresa la imagen de Dios, y hasta vuestro mismo cuerpo? De hecho, ha habido muchos grandes hombres que, considerando la anatomía del cuerpo humano, no sólo se han elevado al conocimiento de Dios, sino que se han sentido obligados a entonar himnos en su alabanza, contemplando la admirable sabiduría y la providencia singular de que da muestra la perfecta disposición con que Dios ha ordenado las partes del cuerpo [185].

Acaso digáis que lo que hay que buscar son las causas físicas de dicha forma y disposición, y que es ridículo

atender al fin, más que al agente o a la materia. Pero como nadie ha podido entender hasta ahora, y mucho menos explicar, qué agente ha formado esas a modo de puertecillas que abren y cierran los orificios de los vasos, en las concavidades del corazón; quién les da las disposiciones que tienen; cuál es su naturaleza, y de dónde se toma materia para producirlas; cómo actúa su causa eficiente, de qué órganos *e instrumentos se sirve y cómo los emplea, qué precisa para* darles el temple, consistencia, unión, flexibilidad, tamaño, figura y situación que tienen; puesto que ningún naturalista —digo— ha podido hasta ahora comprender ni explicar estas cosas, y otras muchas, ¿por qué, al menos, no habríamos de poder admirar la previsión maravillosa que ha dispuesto tales puertecillas en las entradas de las concavidades, de modo tan oportuno?[186] ¿Por qué no aprobar a quien infiera de ahí la existencia necesaria de una causa primera, la cual ha dispuesto sabiamente, según fines, ésas y las demás cosas del universo?

Decís *que os parece temerario procurar indagar los impenetrables designios de Dios*. Mas aun cuando eso pueda ser cierto, si os referís a los fines que Dios ha querido ocultar o cuya búsqueda nos ha prohibido, no lo es si habláis de aquellos que, por así decirlo, ha expuesto a la vista de todos; los cuales se descubren sin gran trabajo y, además, son tales que propician la alabanza a Dios, como autor suyo.

Acaso diréis que la idea de Dios que hay en todos nosotros basta para conocer por entero a Dios y su providencia, sin que haga falta indagar qué fin se ha propuesto Dios al crear todas las cosas, ni cualquier otra consideración. Mas no todos han nacido con la suerte de poseer, como vos, una idea de Dios tan clara y perfecta. Y así, no hay por qué censurar a quienes, no provistos por Dios de tan gran claridad, procuran conocer y glorificar al artífice mediante el examen de su obra. Por lo demás, ello no estorba el uso de aquella idea, la cual más bien parece perfeccionarse mediante la consideración de las cosas de este mundo, de tal manera que, si estáis dispuesto a confesar la verdad, a esa consideración debéis buena parte del conocimiento que de dicha idea tenéis, por no decir que todo él. Pues decidme: ¿hasta dónde pensáis que se habría extendido vuestro conocimiento, si, a partir del momento en que fuisteis infundido en el cuerpo, hubierais permanecido para siempre con los ojos cerrados, los oídos tapados, y sin poder usar ningún otro sentido externo, de manera que nada hubierais podido conocer de las cosas que hay de vos, y hubiera transcurrido vuestra vida en la sola meditación acerca de vos

mismo, dando vueltas y revueltas a vuestros pensamientos? Describidnos de buena fe la idea que, en tal caso, habríais podido tener de Dios y de vos mismo.

2. Decís luego, como solución, *que la criatura que parece imperfecta no ha de ser considerada como un todo separado, sino como parte del universo, y así será hallada perfecta.* Tal distinción es digna de elogio; pero aquí no se trata de la imperfección de una parte en cuanto parte y comparada con el todo, sino en cuanto que ella misma es un todo y tiene una función propia y especial. Y aun relacionándola con el todo, siempre quedará la dificultad de saber si el universo no habría sido más perfecto, en el caso de que todas sus partes estuvieran exentas de imperfección, de lo que ahora es, siendo imperfectas muchas de ellas. Pues del mismo modo puede decirse que será más perfecta una república cuyos ciudadanos sean, sin excepción, todos honrados, que otra que cobije algunos de costumbres corrompidas.

Por ello, cuando poco después decís *que hay de algún modo mayor perfección en el universo, al estar sujetas a error algunas de sus partes, que si todas fuesen semejantes,* es como si dijerais que hay mayor perfección en una república, al tener algunos ciudadanos malvados, que si todos fueran hombres de bien. De ahí que, así como parece que ha de ser deseo de un príncipe que todos sus ciudadanos sean hombres de bien, de igual modo parece que ha debido ser designio del autor del universo que todas las partes de éste estuvieran libres de error. Y aunque podáis decir que *la perfección de aquellas que están exentas de él resulta* mayor, por oposición a las que no lo están, sin embargo, ello sucede sólo por accidente: del mismo modo que sólo por accidente resplandece la virtud de los buenos cuando se los opone a los malos. De suerte que, así como no hay por qué desear que en una república haya malvados, a fin de que los buenos parezcan mejores, tampoco parece conveniente que algunas partes del universo hubiesen de estar sujetas a error, a fin de que resplandeciesen más las exentas de él.

Decís *que no tenéis derecho a quejaros si Dios, al poneros en el mundo, no ha querido que pertenecierais al linaje de las criaturas más nobles y perfectas.* Mas ello no parece suprimir la dificultad que hay en saber por qué no le ha bastado con daros un puesto entre las criaturas menos perfectas, sino que, además, os ha incluido entre las falibles y defectuosas. Pues así como no hay por qué censurar a un

príncipe por no elevar a todos sus ciudadanos a las más altas dignidades, reservando a algunos para los cargos intermedios, y a otros para los inferiores, sería, en cambio, muy censurable, si no sólo destinase a algunos para el desempeño de las más bajas funciones, sino que, además, atribuyese a otros el cumplimiento de acciones perversas y malvadas.

Decís *que no hay razón alguna que pruebe que Dios haya debido daros una facultad de conocer mayor de la que os ha dado; y que, por muy experto y sabio artífice que lo imaginéis, no debéis pensar por ello que ha tenido que poner en todas y cada una de sus obras las perfecciones que ha podido poner en algunas.* Mas eso no responde a mi objeción, pues ya veis que la dificultad no está tanto en saber por qué Dios no os ha dado una facultad de conocer más amplia, sino en saber por qué os ha dado una que es falible; y no se pone en cuestión por qué un artífice muy experto no quiere poner en todas sus obras todas las perfecciones de su arte, sino por qué quiere poner defectos en algunas.

Decís *que, aunque no podéis evitar el error mediante una percepción clara y evidente de todas las cosas, tenéis en vuestro poder, sin embargo, otro medio para evitarlo, y es permanecer firme en la resolución de no juzgar nunca acerca de cosas cuya verdad no conocéis.* Pero, aunque fuerais capaz de mantener vuestra atención hasta tal punto, ¿no seguiría siendo una imperfección no conocer claramente las cosas acerca de las que tenemos que dar nuestro juicio, hallándonos siempre en peligro de equivocarnos?

Decís *que el error consiste en la operación, en cuanto que ésta procede de vos y es una especie de privación, pero no en la facultad que de Dios habéis recibido, y ni siquiera en la operación, en cuanto que ésta procede de El.* Concedamos que no hay error en la facultad, considerada como inmediatamente procedente de Dios; lo hay, sin embargo, si se la considera de más lejos, en cuanto que ha sido creada con la imperfección de poder errar. Por ello, como muy bien decís, *no tenéis motivo para quejaros de Dios, que nunca os ha debido nada, sino que debéis darle gracias, más bien, por todos los beneficios que os ha concedido;* pero podemos seguir extrañándonos de que no os los haya dado más perfectos, si es cierto que sabía y podía hacerlo, y no ha sido movido por la envidia.

Añadís *que tampoco tenéis por qué quejaros de que Dios concurra con vos mismo para formar los actos o juicios en que erráis, pues dichos actos son enteramente verdaderos y absolutamente buenos, en la medida en que dependen de*

Dios; y, en cierto modo, hay más perfección en vuestra naturaleza al poder formarlos que si no pudierais. En cuanto a la privación, que es lo único en que consiste la razón formal del error y la culpa, no requiere concurso alguno de Dios, pues no es una cosa o un ser, y, si se la relaciona con Dios como con su causa, no debe ser llamada privación, sino sólo negación, según el sentido que estas palabras tienen en la Escuela. Pero aunque esta distinción sea sutil, no da, con todo, entera satisfacción. Pues aunque Dios no concurra a la privación que se halla en el acto, y que es propiamente lo que se llama error o falsedad, concurre sin embargo al acto en el cual, si El no concurriese, no habría privación; y, además, El es el autor de la potencia que se engaña o yerra, y, por tanto, es el autor de una potencia impotente. Siendo así, parece que el defecto que se halla en el acto no debe referirse tanto a la potencia, que es de suyo débil e impotente, como a su autor, el cual, habiendo podido hacerla potente, y hasta más potente de lo necesario, ha querido hacerla tal como es. Ciertamente, así como no se censura a un cerrajero por no haber hecho una llave grande para abrir un cofrecillo, sino porque, habiéndola hecho pequeña, le ha dado tal forma que no abre o abre con dificultad, así tampoco hay culpa en Dios cuando, al querer dar facultad de juzgar a una criaturilla como el hombre, no se la ha dado tan grande que lo comprenda todo, o la mayoría de las cosas, o las más elevadas; pero es sin duda extraño que, entre las pocas cosas que ha querido someter a su juicio, casi no haya ninguna en que la potencia que le ha dado no resulte ser corta, incierta e impotente.

3. Indagáis después *de dónde proceden vuestros errores, y cuál pueda ser su causa.* En primer lugar, no discutiré aquí por qué llamáis al entendimiento *la sola facultad de conocer las ideas,* es decir, que tiene el poder simplemente de aprehender las cosas, sin afirmar ni negar; ni por qué llamáis a la voluntad o libre arbitrio *la facultad de juzgar,* es decir, aquella a quien pertenece la afirmación y la negación, el dar consentimiento o rehusarlo. Sólo pregunto por qué asignáis límites al entendimiento, sin hacer lo mismo con la voluntad o libre arbitrio. Pues, a decir verdad, esas dos facultades parecen poseer la misma extensión, o, al menos, el entendimiento parece tener tanta extensión como la voluntad, pues ésta no puede inclinarse hacia cosa alguna que el entendimiento no haya previsto.

Digo que el entendimiento *tiene, al menos, tanta extensión:* pues parece, incluso, extenderse más allá que la

voluntad; dado que no sólo nuestra voluntad no se inclina hacia nada, ni nosotros hacemos juicio alguno, ni, por consiguiente, elección alguna, ni experimentamos amor o aversión hacia cosa alguna, si antes no lo hemos aprehendido mediante una idea concebida y propuesta por el entendimiento, sino que, además, concebimos oscuramente muchas cosas, sin hacer juicio alguno acerca de ellas, y sin desearlas ni tenerles aversión; y hasta la facultad de juzgar es a veces tan incierta que, siendo iguales las razones para juzgar, de una y otra parte, o careciendo de ellas, ningún juicio se sigue, aunque el entendimiento conciba ciertas cosas, que permanecen así indecisas.

Cuando decís, además, *que, entre todas las cosas que se hallan en vos, ninguna hay tan perfecta y extensa que no sepáis que podría serlo aún más, y señaladamente la facultad de entender, de la cual llegáis incluso a formar una idea infinita,* ello muestra con claridad que el entendimiento no tiene menos extensión que la voluntad, pues que puede extenderse a un objeto infinito. En cuanto a lo que reconocéis de *que vuestra voluntad es igual a la de Dios, no ciertamente por su extensión, sino formalmente,* ¿por qué no podéis decir lo mismo del entendimiento, definiendo su noción formal como hacéis con la de la voluntad? [187]

Mas para reducir nuestro litigio a pocas palabras, decidme: ¿a qué puede extenderse la voluntad, que el entendimiento no pueda alcanzar? Si a nada, como parece, el error no puede entonces proceder, como decís, *de que la voluntad tiene mayor extensión que el entendimiento, llegando a juzgar acerca de cosas que el entendimiento no concibe,* sino de que, siendo iguales en extensión ambas facultades, y concibiendo mal ciertas cosas el entendimiento, la voluntad juzga asimismo mal. Por ello, no veo que debáis *extender la voluntad más allá de los límites del entendimiento,* pues ello no juzga acerca de las cosas que el entendimiento no concibe, y sólo juzga mal porque el entendimiento no concibe bien.

El ejemplo que dais de vos mismo, para confirmar vuestra opinión tocante al razonamiento que habéis hecho acerca de la existencia de las cosas, es ciertamente muy bueno por lo que concierne al juicio acerca de vuestra existencia, mas parece mal elegido por lo que respecta a las demás cosas; pues, digáis lo que digáis (o mejor: finjáis lo que finjáis), lo cierto es que no dudáis, ni podéis por menos de juzgar que existe algo diferente de vos, pues ya concebíais distintamente que no estabais solo en el mundo. Podéis, sin duda, suponer, como hacéis, *que no tenéis razones que os*

persuadan de una cosa más bien que de otra, pero entonces tendréis que suponer, a la vez, que ningún juicio se formará, y que la voluntad permanecerá indiferente y no se determinará a juzgar nada, hasta que el entendimiento haya encontrado mayor verosimilitud en una parte que en la otra.

Y, por tanto, no puede ser verdad lo que a continuación decís, a saber: *que esa indiferencia se extiende de tal modo a las cosas que el entendimiento no descubre con suficiente claridad y evidencia, que, por probables que sean las conjeturas que os inclinan a juzgar acerca de algo, sólo el saber que son conjeturas basta para daros ocasión de juzgar lo contrario.* Pues ese conocimiento que tenéis, según el cual sólo son conjeturas, podrá muy bien hacer que el juicio hacia el que dirigen vuestro espíritu no sea firme y seguro, pero nunca os llevará a juzgar lo contrario, hasta que vuestro espíritu haya encontrado otras conjeturas no sólo tan probables, sino incluso más fuertes y aparentes. Añadís *que habéis experimentado eso los días pasados, cuando habíais supuesto falso todo lo que antes habías considerado muy verdadero;* mas recordad que eso no os ha sido concedido, pues, a la verdad, no habéis podido nunca creer que jamás habíais visto el sol, ni la tierra, ni los hombres; que nunca habíais oído nada, ni caminado, ni comido, ni escrito, ni hablado, ni ejecutado otras acciones semejantes por ministerio del cuerpo.

De todo ello puede, al fin, concluirse *que la forma del error* no parece consistir tanto *en el mal uso del libre arbitrio,* según pretendéis, como en la divergencia entre el juicio y la cosa juzgada, divergencia que procede de que el entendimiento concibe la cosa de modo diferente a como ella es. Por ello, la falta no viene tanto del libre arbitrio, porque éste juzgue mal, como del lado del entendimiento, porque éste no concibe bien. Pues, en efecto, puede decirse que el libre arbitrio depende en tal manera del entendimiento, que, si éste concibe o cree concebir claramente algo, entonces el libre arbitrio formará un juicio firme y decidido, sea verdadero o simplemente estimado como tal; pero si concibe la cosa oscuramente, entonces el libre arbitrio emite su juicio con temor e incertidumbre —aunque siempre en la creencia de que es más verdadero que su contrario—, ya sea dicho juicio verdadero o no en realidad. Por eso sucede que no tenemos tanto poder para evitar el error como para perseverar en él, y que, a fin de examinar y corregir nuestros propios juicios, no es tan necesario que violentemos nuestro libre arbitrio, como que apliquemos nuestro espí-

ritu a conocimientos más claros, que serán seguidos sin falta de un juicio mejor y más seguro.

4. Concluís, exagerando el provecho que podéis obtener de esta meditación, y *prescribís lo que hay que hacer para llegar al conocimiento de la verdad, a la cual, según decís, llegaréis infaliblemente, si meditáis lo bastante acerca de todas las cosas que concebís con perfección, separándolas de aquellas que concebís tan sólo de un modo confuso y oscuro.*

Ello no sólo es cierto, sino tal que parece hacer inútil toda la meditación anterior, pues es algo que puede entenderse sin ella. Observad, no obstante, que la dificultad no está en saber si se deben concebir las cosas clara y distintamente, para no engañarse, sino en saber cómo, y por qué método, puede reconocerse que se tiene de ellas un entendimiento tan claro y distinto como para estar seguro de su verdad, sin que sea posible que nos engañemos. Pues notaréis que desde el comienzo os hemos objetado que nos engañamos a menudo, hasta cuando nos parece conocer algo tan clara y distintamente que no se puede pedir más. Vos mismo os habéis hecho esa objeción; sin embargo, seguimos esperando de vos dicho método, al que, según creo, deberíais principalmente dedicaros.

CONTRA LA QUINTA MEDITACION

De la esencia de las cosas materiales, y otra vez de la existencia de Dios

1. Decís primero *que imagináis distintamente la cantidad, es decir, la extensión en longitud, anchura y profundidad; así como también el número, la figura, la situación, el movimiento y la duración.* De todas ellas, cuyas ideas decís tener, tomáis la figura, y, de entre las figuras, el triángulo rectilíneo, tocante al cual he aquí lo que decís: *aunque acaso no haya en ninguna parte, fuera de mi pensamiento, una figura tal, y nunca la haya habido, no por ello deja de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia determinada de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no inventada por mí, y que no depende en modo alguno de mi espíritu, como resulta de que pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo (a saber: que sus tres ángu-*

los valen dos rectos, que al ángulo mayor se opone el lado mayor, y otras semejantes), propiedades que ahora, quiéralo o no, reconozco clara y distintamente haber en él, aunque no pensara en ellas lo más mínimo cuando por vez primera me imaginé un triángulo; y, por tanto, no puede decirse que yo las haya fingido o inventado. En esto consiste todo cuanto decís tocante a la esencia de las cosas materiales, pues lo poco más que añadís vuelve siempre a lo mismo.

No es en este punto donde quiero detenerme. Observo tan sólo que me resulta duro ver cómo se establece *una naturaleza inmutable y eterna, que no sea la de un Dios supremo.* Diréis acaso que sólo afirmáis lo que se enseña a diario en las escuelas, a saber: que las naturalezas o esencias de las cosas son eternas, y que las proposiciones que acerca de ellas se forman poseen asimismo una verdad eterna. Pero es eso lo difícil de entender. Y, por otra parte, ¿cómo entender que haya una naturaleza humana no habiendo ningún hombre, o que la rosa sea una flor hasta en el caso de que no haya rosa alguna? [138]

Ya sé que dicen que uno es hablar de la esencia de las cosas, y otro hablar de su existencia, y que están de acuerdo en que la existencia de las cosas no es eterna, pero sí su esencia. Mas si ello es verdad, siendo también cierto que lo principal en las cosas es su esencia, ¿qué importancia tiene lo que Dios hace cuando produce la existencia? Ciertamente, no más que lo que hace un sastre cuando le pone el traje a un hombre. Y, en cualquier caso, ¿cómo sostendrán que la esencia humana que está, por ejemplo, en Platón, sea eterna e independiente de Dios? Dirán: en cuanto que es universal. Pero en Platón no hay nada que no sea singular; y lo que sucede es que el entendimiento tiene el hábito de formar, partiendo de todas las naturalezas semejantes que ha visto en Platón, en Sócrates y en todos los demás hombres, cierto concepto común en que convienen todos ellos, y que, por consiguiente, puede muy bien ser llamado naturaleza universal o esencia del hombre, en cuanto que se concibe que a todos, en general, conviene; pero lo que no puede explicarse es que esa naturaleza haya sido universal antes de que existiesen Platón y los demás hombres, y el entendimiento formase dicha abstracción universal.

¡Pues qué!, diréis, ¿acaso la proposición *el hombre es animal* no era verdadera antes de que hubiera hombre alguno y, por consiguiente, desde toda la eternidad? Os diré con toda franqueza que sólo la concibo verdadera en este

sentido: si alguna vez ha habido un hombre, éste será animal necesariamente [189]. Pues aunque entre las proposiciones *el hombre es* y *el hombre es animal* parezca haber la diferencia de que, en la primera, se significa especialmente la existencia, y en la segunda, la esencia, es sin embargo cierto que ni la esencia está excluida de la primera, ni la existencia de la segunda. Pues, cuando se dice que el hombre es, o existe, quiere decirse el hombre animal; y cuando se dice que el hombre es animal, se sobreentiende el hombre que es o existe. Además, no siendo la proposición *el hombre es animal* una verdad más necesaria que *Platón es hombre,* se seguiría entonces que esta última sería también una verdad eterna, y que la esencia singular de Platón no sería menos independiente de Dios que la esencia universal del hombre; y otras cosas por el estilo, con las que sería enfadoso proseguir. Añadiré, sin embargo, que cuando se dice que la naturaleza del hombre es tal que no puede suceder que no sea animal, no hay por qué imaginar que dicha naturaleza sea algo real, o exista fuera del entendimiento: lo único que eso significa es que, para que una cosa sea un hombre, debe asemejarse a las demás cosas que reciben ese nombre a causa de la semejanza que guardan entre sí. Semejanza, digo, de las naturalezas singulares, en virtud de la cual ha tenido el entendimiento ocasión de formar el concepto, o idea, o forma, de una naturaleza común, de la que no debe alejarse todo cuanto haya de ser hombre.

Así explicado esto, digo lo mismo de vuestro triángulo y su naturaleza. Es cierto que el triángulo que tenéis en vuestro espíritu os sirve a manera de regla para examinar si una cosa debe ser llamada triángulo; mas no hay por qué pensar, por ello, que ese triángulo sea algo real, o una naturaleza verdadera, existente fuera del entendimiento, pues sólo el espíritu lo ha formado, partiendo de los triángulos materiales que los sentidos le han permitido percibir, y cuyas ideas ha reunido para hacer con ellas una idea común, al modo que acabo de explicar tocante a la naturaleza del hombre.

Por ello, tampoco hace falta imaginar que las propiedades que, según se demuestra, pertenecen a los triángulos materiales, les convengan por haber sido tomadas de ese triángulo ideal y universal; pues, al contrario, aquéllos son los que verdaderamente tienen en sí esas propiedades, y no éste, sino sólo en cuanto que el entendimiento se las atribuye, después de conocer que residen en los otros, para restituírselas luego a éstos, cuando se trata de hacer alguna demostración [190]. De igual modo, las propiedades de la natura-

leza humana no están en Platón ni en Sócrates en virtud de préstamos que les haya hecho esa naturaleza universal, pues, al contrario, tal naturaleza no las posee sino porque el entendimiento se las atribuye después de conocer que residen en Platón, en Sócrates y en todos los demás hombres; a condición de restituírselas a cada uno de ellos cuando sea necesario hacer un raciocinio. Pues es cosa muy clara, y de todos sabida, que habiendo visto el entendimiento a Platón, a Sócrates, y a tantos otros hombres, todos ellos racionales, ha formado la proposición universal *todo hombre es racional;* y que, cuando después quiere probar que Platón es racional, toma dicha proposición como principio de su silogismo.

Cierto es que decís, ¡oh espíritu!, *que tenéis la idea de triángulo, y que no habríais dejado de tenerla, aunque nunca hubierais visto entre los cuerpos una figura triangular; así como tenéis ideas de muchas otras figuras que jamás han sido objeto de vuestros sentidos.* Pero, como decía yo antes, si hubierais sido privado de todas las funciones de los sentidos, hasta el punto de no haber visto nunca nada, y no haber tocado jamás diversas superficies o extremidades de los cuerpos, ¿creéis que habríais podido formar en vos mismo la idea de triángulo, o de cualquier otra figura? *Tenéis ideas de muchas que nunca han sido objeto de vuestros sentidos.* Lo concedo, y ello no ha sido difícil, pues a partir del modelo de las que sí han sido objeto de vuestros sentidos habéis podido formar y componer infinidad de otras, al modo que anteriormente he explicado.

Habría que hablar aquí, además, de esa falsa e imaginaria naturaleza del triángulo, según la cual se supone que está compuesto de líneas que no tienen anchura, y que contiene un espacio que carece de profundidad, y que está limitado por tres puntos que no tienen partes; mas ello nos apartaría demasiado de nuestro asunto.

2. Emprendéis a continuación, una vez más, la prueba de la existencia de Dios, y la fuerza de vuestro argumento está en estas palabras: *quien piense en ello seriamente,* decís, *hallará evidente que la existencia de Dios no puede separarse de su esencia, del mismo modo que de la esencia de un triángulo rectilíneo no puede separarse que sus tres ángulos valgan dos rectos, o de la idea de una montaña la idea de un valle; de manera que no es menos contradictorio concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) sin existencia (es decir, sin alguna perfección), que concebir una montaña sin valle.* Pues bien: debe notarse que vuestra comparación no parece ser justa ni exacta.

Pues, de un lado, hacéis bien en comparar esencia con esencia; pero, tras esto, en vez de comparar existencia con *existencia, o propiedad con propiedad,* comparáis existencia con propiedad. Por ello, habría sido acertado decir que —por ejemplo— la omnipotencia no puede separarse de la esencia de Dios, del mismo modo que de la esencia de un triángulo no puede separarse que sus ángulos valgan dos rectos; o *bien, que la existencia no puede separarse de la esencia de* Dios, como tampoco puede separarse la existencia de la esencia de un triángulo; pues, de esta manera, ambas comparaciones habrían estado bien hechas, y no sólo se os hubiera concedido la primera, sino también la segunda. Y, con *todo, ello no habría sido prueba convincente de la existencia* necesaria de Dios, como tampoco se sigue necesariamente que haya en el mundo algún triángulo, aunque su esencia y su existencia sean en realidad inseparables, sea cual sea la división que haga nuestra espíritu, es decir, aunque las conciba por separado, del mismo modo que puede también concebir por separado la esencia y la existencia de Dios [191].

Debe notarse, a continuación, que contáis la existencia entre las perfecciones divinas, y no entre las de un triángulo o una montaña, aunque, según su propia manera de ser, también puede decirse que es perfección de ellos. Mas, en verdad, ya consideréis la existencia en Dios, ya la consideréis en cualquier otro sujeto, no es una perfección, sino algo sin lo cual no puede haber perfecciones [192].

Y así, lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; mas lo que existe, y que tiene, además de la existencia, muchas perfecciones, no posee la existencia como otra perfección singular más, sino como una forma (17) en cuya virtud la cosa misma y sus perfecciones existen, y sin la cual no se darían. De ahí que no se diga que la existencia está en una cosa como una perfección, ni tampoco se dice, si a una cosa le falta la existencia, que es imperfecta, sino más bien que no es nada. Por ello, así como al enumerar las perfecciones del triángulo no incluís entre ellas la existencia, ni, por ende, concluís que el triángulo exista, así también, al enumerar las perfecciones de Dios, no tenéis por qué incluir entre ellas la existencia a fin de concluir de ello que existe Dios, si es que no queréis dar por probado lo que discute, pidiendo así el principio.

Decís *que la existencia se distingue de la esencia en todas las cosas, excepto Dios.* ¿Mas cómo pueden distinguirse entre sí la esencia y la existencia de Platón, si no es solamente por el pensamiento? Pues, si se supone que Platón no existe, ¿qué pasará con su esencia? ¿Y acaso

no se distingue esencia y existencia en Dios del mismo modo, es decir, con el pensamiento?

Os objetáis a continuación: *puede ser que, así como por sólo concebir yo una montaña con valle o un caballo alado, no se sigue que haya en el mundo montaña alguna ni caballo alguno con alas, asimismo, de que yo conciba a Dios como existente, no se siga que existe.* Y decís que hay ahí un sofisma, oculto bajo la apariencia de una objeción. No os habrá sido muy difícil, sin duda, resolver un sofisma que vos mismo habíais fingido, sobre todo sirviéndoos de tan manifiesta contradicción como la de que no existe un Dios existente, y no considerando del mismo modo —a saber, como existentes— el caballo o la montaña. Pero si, del mismo modo que incluís en vuestra comparación la montaña con el valle y el caballo con alas, hubierais considerado a Dios con sabiduría, potencia u otros atributos, entonces hubiera surgido una verdadera dificultad: y habríais tenido que explicarnos cómo es que podemos concebir una montaña escarpada o un caballo alado sin pensar que existen, siendo así que, en cambio, no podemos concebir un Dios omnisciente y omnipotente sin concebirlo a la vez como existente.

Decís *que no somos libres de concebir sin existencia a Dios (es decir, no podemos concebir un ser sumamente perfecto sin perfección suma), al modo como sí somos libres de imaginar un caballo con o sin alas.* Lo único que cabe añadir es que, así como somos libres de concebir un caballo alado sin pensar en su existencia, la cual, si resulta tenerla, será según vos una perfección suya, de igual modo somos libres de concebir un Dios que posea sabiduría, potencia y demás perfecciones, sin pensar en su existencia, la cual, si resulta tenerla, consumará su perfección. Por ello, así como de concebir un caballo que posea la perfección de ser alado no se infiere que tenga la perfección de existir (que es, según decís, la principal de todas), así tampoco se infiere que exista Dios de que yo lo conciba como poseedor de sabiduría y todas las demás perfecciones, sino que su existencia sigue necesitando prueba.

Y por más que digáis *que la existencia y todas las demás perfecciones están comprendidas en la idea de un ser sumamente perfecto,* afirmáis sin prueba lo que se discute, y ponéis la conclusión al principio. Pues, de otro modo, también podría yo decir que, en la idea de un Pegaso perfecto, no sólo está contenida la perfección de tener alas, sino también la de existir [193]. En efecto: así como a Dios se le concibe perfecto en cualquier género, también se concibe

a un Pegaso como perfecto en su género; y no parece que pueda aducirse nada que, guardando las debidas proporciones, no sea aplicable a los dos casos.

Decís: *del mismo modo que, al concebir un triángulo, no es necesario pensar que sus tres ángulos valen dos rectos, aunque no por eso deje ello de ser verdadero, como será luego patente a todo el que lo examine con atención, así también, las demás perfecciones de Dios pueden concebirse sin pensar en su existencia, sin que por ello sea menos cierto que la posee, como no hay más remedio que reconocer en cuanto se sabe que ella es una perfección.* Ved, sin embargo, lo que puede responderse: así como se reconoce luego que aquella propiedad pertenece al triángulo, probándolo mediante una buena demostración, de igual modo, para reconocer que la existencia pertenece a Dios necesariamente, hay que demostrarlo también mediante sólidas razones; pues, de no ser así, podría pretenderse que cualquier cosa pertenece a la esencia de cualquier otra.

Decís *que, cuando atribuís a Dios todo género de perfecciones, no es lo mismo que si pensarais que todas las figuras de cuatro lados pudiesen inscribirse en el círculo; pues, así como en esto último os engañaríais, pues reconocéis más tarde que el rombo no puede inscribirse, en cambio, en lo primero no podéis engañaros, pues más tarde dais en conocer que la existencia conviene realmente a Dios.* Con todo, parece que lo mismo da una cosa que otra; y, si no da lo mismo, entonces es necesario que mostréis cómo es que la existencia no contradice la naturaleza de Dios, del mismo modo en que se demuestra que sí es contradictorio que el rombo pueda ser inscrito en el círculo.

Omitiré aquí muchas otras cosas que, o no explicáis, o no probáis, o ya están refutadas con lo que queda dicho; por ejemplo: *que, aparte Dios, ninguna otra cosa puede concebirse a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia;* así como *que no pueden concebirse dos o más dioses del mismo modo, y, puesto que sólo uno existe, ha debido existir desde toda la eternidad, y existirá eternamente;* y que concebís *una infinidad de cosas en Dios que en modo alguno podéis amenguar o mudar.* Esas cosas deben ser consideradas de cerca, y muy cuidadosamente examinadas, a fin de percibirlas y conocer la verdad.

3. Decís, por último, *que la certeza y verdad de toda ciencia depende tan por entero del conocimiento del verdadero Dios, que sin tal conocimiento es imposible alcanzar jamás certeza ni verdad alguna en las ciencias.* Y men-

cionáis el siguiente ejemplo: *cuando considero* —decís— *la naturaleza del triángulo, sé con evidencia, pues soy algo versado en geometría, que sus tres ángulos valen dos rectos, y no puedo dejar de creerlo mientras estoy atendiendo a la demostración; mas cuando dejo de atender, y aunque me acuerde de haber entendido eso claramente, puede ocurrir fácilmente que llegue a dudar de ello, si ignoro que hay Dios. En efecto: puedo convencerme de que la naturaleza me ha hecho de tal manera que me engañe con facilidad, hasta en las cosas que creo entender con mayor evidencia y certeza: sobre todo teniendo en cuenta que recuerdo haber tenido por ciertas muchas cosas que luego otras razones me han llevado a estimar falsas. Pero, tras conocer que hay Dios, como conozco al mismo tiempo que todas las cosas dependen de El, y que El no me engaña, y habiendo juzgado además que no puede dejar de ser cierto lo que concibo clara y distintamente, entonces, aunque ya no piense en las razones que me han llevado a estimar verdadera una cosa, con tal de que recuerde haberla entendido clara y distintamente, ninguna razón contraria podrá hacer que dude de ella, y así llego a tener una ciencia verdadera y segura. Y dicho conocimiento se extiende a todas las cosas que recuerdo haber demostrado en otro tiempo, como son las verdades de la geometría y otras semejantes.*

A esto sólo tengo que decir, pues admito que habláis en serio, que no será fácil que alguien crea que estabais menos seguro de la verdad de las demostraciones geométricas en otro tiempo, de lo que ahora lo estáis, una vez adquirido el conocimiento de Dios. En efecto: tales demostraciones poseen tal certeza y evidencia, que, sin aguardar a nuestra deliberación, nos arrancan por sí mismas el consentimiento, y, una vez entendidas, no permiten que nuestro espíritu siga en suspenso tocante a su verdad [194]. De manera que, según creo, tanta razón tenéis para no temer en esto las malas artes de ese genio maligno que procura sin cesar engañarnos, como cuando manteníais tan firmemente que era imposible que os engañaseis respecto de la proposición *pienso, luego existo,* aunque por aquel entonces aún no estuvierais cierto de que había Dios. Y aunque sea verdad (y, en efecto, nada hay más verdadero) que exista un Dios autor de todas las cosas y nada engañador, sin embargo, puesto que eso no parece tan evidente como las demostraciones geométricas (y prueba de ello es que hay muchos que ponen en duda la existencia de Dios, la creación del mundo, y otras muchas cosas que de Dios se dicen, sin que nadie ponga en duda las demostraciones de la geometría)

¿quién podrá persuadirse de que son las demostraciones geométricas las que fundan su evidencia en lo otro? ¿Y quién podrá creer que Diágoras, Teodoro y demás ateos por el estilo, no pueden llegar a estar seguros de la verdad de esas demostraciones? [195] Y, en fin, ¿quién podrá responder, si se le pregunta acerca de su convencimiento de que, en todo triángulo rectángulo, el cuadrado de la base es igual a la suma de los cuadrados de los otros lados, que él está seguro de ello porque sabe que hay un Dios que no puede engañarnos, autor de dicha verdad y de las demás cosas del mundo? Dicho de otro modo: ¿habrá alguien que no responda que está seguro de ello porque lo sabe con certeza, y está convencido en virtud de una demostración del todo infalible? Con más razón es de presumir que Pitágoras, Platón, Arquímedes, Euclides y demás matemáticos antiguos, darían la misma respuesta, no habiendo ninguno entre ellos, según parece, que contase con la idea de Dios para cerciorarse de la verdad de tales demostraciones. Con todo, como *acaso habláis aquí sólo por vos mismo, y no por los demás,* mejor será no insistir en este punto.

CONTRA LA SEXTA MEDITACION

De la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre

1. No voy a detenerme aquí en lo que decís de *que las cosas materiales pueden existir en tanto que consideradas como objeto de las matemáticas puras,* por más que las cosas materiales son objeto de las matemáticas compuestas, y los objetos de las puras —como el punto, la línea, la superficie, y los indivisibles formados de éstos— no pueden tener existencia real alguna.

Me fijaré sólo en la distinción que hacéis aquí de nuevo *entre imaginación e intelección, o concepción pura.* Pues, ¡oh espíritu!, según ya he advertido antes, esas dos operaciones parecen ser acciones de una misma facultad; y si entre ellas hay alguna diferencia, será sólo de grado; y ved cómo puede probarse esto en virtud de lo que vos mismo proponéis.

Habéis dicho más arriba *que imaginar no es sino contemplar la figura o imagen de una cosa corpórea,* y seguís diciendo aquí que *entender o concebir es contemplar un*

triángulo, un pentágono, un quiliógono, un miriágono y otras cosas semejantes, que son figuras de cosas corpóreas; la diferencia estará en que *la imaginación se produce,* decís, *junto con cierta aplicación de la facultad cognoscente sobre el cuerpo, y la intelección no requiere dicha aplicación o tensión del espíritu.* De modo que, *cuando concebís simplemente un triángulo como una figura de tres ángulos, llamáis a eso una intelección; y cuando, con cierto esfuerzo y tensión os representáis dicha figura como presente, la consideráis, la examináis, la concebís distintamente y en detalle, y distinguís los tres ángulos, llamáis a eso una imaginación.* Y, por tanto, *siendo cierto que concebís muy fácilmente que un quiliógono es una figura de mil ángulos, y, sin embargo, por mucha aplicación que pongáis, no podríais discernir con distinción y en detalle todos esos ángulos, ni representároslos como presentes, hallándose vuestro espíritu en la misma confusión que cuando piensa en un miriágono, o en cualquier otra figura de muchos lados; por tal razón decís que, tocante al quiliógono o al miriágono, vuestro pensamiento es una intelección, y no una imaginación.*

Con todo, nada impide, según creo, que extendáis al quiliógono vuestra imaginación tanto como vuestra intelección, al modo en que lo hacéis con el triángulo. Pues, en verdad, hacéis cierto esfuerzo por imaginar de alguna manera esa figura, compuesta de tantos ángulos, aunque el número de éstos sea tan grande que no podáis concebirlo con distinción; y, por otra parte, es cierto que concebís por la palabra quiliógono una figura de mil ángulos, pero eso es sólo un efecto de la fuerza misma de la palabra, y no se trata de que *concibáis* los mil ángulos de esa figura mejor de lo que los *imagináis.*

Debemos fijarnos aquí en cómo se pierde la distinción, poco a poco y por grados, y cómo aumenta la confusión. Pues es cierto que os representaréis, imaginaréis, o hasta concebiréis más confusamente un cuadrado que un triángulo, pero con más distinción que un pentágono, y éste más confusamente que un cuadrado y más distintamente que un hexágono, y así sucesivamente, hasta que no haya claridad alguna en lo que os propongáis; y como entonces, sea cual sea vuestra concepción, no podrá ser clara ni distinta, no os cuidaréis de aplicar vuestro espíritu a esfuerzo alguno.

Por ello, si al concebir una figura distintamente y, a la vez, con cierta tensión sensible, queréis llamar, a la vez, imaginación e intelección a esa manera de concebir, y si, cuando vuestra concepción es confusa y se produce con

poca o ninguna tensión del espíritu, queréis designarla con el solo nombre de intelección, eso será lícito; mas no lo será la pretensión de distinguir más de un género de conocimiento interior, pues sólo hay uno, al que es puramente accidental que concibáis una figura con más o menos fuerza, o con más o menos distinción. Y, en verdad, si tras el heptágono y el octógono recorremos las demás figuras, hasta el quiliógono o el miriágono, fijándonos continuamente en el mayor o menor grado de distinción o confusión que encierran, ¿podremos decir en qué momento, o sea, en qué figura, cesa la imaginación y queda la sola intelección? Más bien se advertirá la continua sucesión de un solo y mismo conocimiento, cuya distinción y tensión disminuye insensiblemente, a medida que aumenta, también insensiblemente, la confusión y distensión. Considerad, además, hasta qué punto rebajáis la intelección y eleváis la imaginación. Pues ¿cómo podéis pretender otra cosa que humillar la una y ensalzar la otra, siendo así que atribuís a la intelección la negligencia y la confusión, y, en cambio, adscribís a la imaginación, toda la distinción, claridad y penetración? [196]

Decís luego *que la fuerza de imaginar que hay en vos, en cuanto que difiere de la potencia de concebir, no es requisito de vuestra esencia, esto es, de la esencia de vuestro espíritu;* mas ¿cómo podría ser así, si ambas no son más que una sola facultad o fuerza, cuyas funciones sólo difieren en grado? Añadís *que el espíritu, al imaginar, se vuelve hacia el cuerpo; mientras que, al concebir, se considera a sí mismo, o a las ideas que tiene en sí.* Mas ¿cómo es eso, si el espíritu no puede volver sobre sí mismo ni considerar idea alguna, sin que al mismo tiempo repare en algo corpóreo, o representado por una idea corpórea? Pues, en efecto, el triángulo, el pentágono, el quiliógono, el miriágono y las demás figuras, o las ideas de esas figuras, son todas corpóreas; y el espíritu no podría pensar atentamente en ellas sin concebirlas como tales, o a manera de tales. Por lo que toca a las ideas de las cosas que creemos inmateriales (como las de Dios, los ángeles, el alma o espíritu humano), es también evidente que las ideas que de ellas tenemos, o son corpóreas, o cuasi corpóreas, pues han sido obtenidas a partir de la forma humana y de algunas otras cosas muy simples, ligeras e imperceptibles, tales como el viento, el fuego o el aire, según hemos dicho. En cuanto a lo que decís de *que sólo de un modo probable conjeturáis que existe algún cuerpo,* no hará falta decir nada, pues es imposible que habléis en serio.

2. Tratáis luego de la sensación, y, para empezar, hacéis una excelente enumeración de todas las cosas que habíais conocido por los sentidos y considerado como verdaderas, porque así parecía enseñároslo la naturaleza. Inmediatamente después, dais cuenta de ciertas experiencias que han destruido la fe que teníais puesta en los sentidos, hasta el punto de llevaros a donde os hemos visto ya en la primera meditación, esto es, a ponerlo todo en duda.

No es mi propósito disputar aquí acerca de la verdad de nuestros sentidos. Cierto es que el engaño o falsedad no está propiamente en el sentido, que no actúa, sino que recibe simplemente las imágenes y las relaciona según se le aparecen (manera de aparecer que es necesaria, a causa de la disposición que en ese momento adoptan el sentido, el objeto y lo que está entre ambos), sino que está más bien en el juicio, o sea en el espíritu, al no actuar con la debida circunspección, y no advertir, por ejemplo, que las cosas lejanas, por estarlo, o por otras causas, deben parecernos más pequeñas y confusas que cuando están próximas, y así con lo demás. Sin embargo, venga el error de donde venga, debe reconocerse que existe; la única dificultad es saber si es cierto que no podemos estar nunca seguros acerca de la verdad de ninguna cosa que percibamos por medio de los sentidos.

Mas yo no veo que haga falta mucho trabajo para responder a una cuestión que tantos ejemplos deciden tan claramente a diario. Respondo sólo a lo que decís, o más bien objetáis, a saber: que es evidente que, cuando miramos de cerca una torre y casi la tocamos con la mano, no dudamos de que sea cuadrada, aunque, cuando estábamos lejos, tuvimos motivos para creer que era redonda, o, al menos, para dudar de si era redonda, cuadrada, o de alguna otra figura.

Así también, la sensación de dolor que parece haber aún en el pie o la mano, incluso después de que esos miembros han sido separados del cuerpo, puede engañar a veces, sin duda, a quienes han sufrido esa amputación: y ello, a causa de los espíritus sensoriales * que iban de ordinario hasta dichos miembros, produciendo en ellos la sensación; sin embargo, quienes tienen sanos y enteros todos sus miembros están tan seguros de sentir dolor en el pie o la mano,

* Traducimos «espíritus sensoriales» en vez de «espíritus animales» (*esprits animaux* dice el francés; *spiritus sensorios* el latín), pues la versión francesa es desafortunada: los espíritus animales, en Descartes, no «producen» la sensación... *(N. del T.)*

cuya herida es aún fresca y reciente, que no pueden tener duda alguna.

Asimismo, como a veces dormimos y a veces velamos, es cierto que el sueño nos engaña a veces, pareciéndonos entonces que vemos ante nosotros cosas que no están ahí; mas no siempre dormimos, y, cuando estamos despiertos, sabemos que lo estamos sin duda alguna.

Igualmente, aunque podamos pensar que nuestra naturaleza nos lleva a engañarnos hasta en las cosas que nos parecen más verdaderas, sabemos también, sin embargo, que en nuestra naturaleza existe el poder de conocer la verdad; y si es verdad que a veces nos engañamos (como cuando no advertimos un sofisma, o cuando vemos un palo medio sumergido en el agua), también es cierto que a veces conocemos la verdad, como en las demostraciones geométricas, o cuando el palo está por completo fuera del agua; pues tales verdades son tan patentes que nos es imposible dudar de ellas. Y aunque tuviéramos motivos para dudar de todos los demás conocimientos, hay al menos uno del que no podríamos dudar, a saber: de que todas las cosas se nos aparecen tal y como se nos aparecen, siendo imposible que no sea cierto que se nos aparezcan así. Y por más que la razón nos aparte con frecuencia de muchas cosas a que estamos inclinados por la naturaleza, ello no estorba a la verdad de los fenómenos, y no impide que sea cierto que vemos las cosas tal y como las vemos. Mas no es éste lugar para considerar de qué manera se opone la razón al impulso de los sentidos, y si acaso ello ocurre del mismo modo en que la mano derecha sostendría a la izquierda, si ésta no tuviera fuerza para hacerlo por sí misma, o bien si ocurre de algún otro modo.

3. Entráis luego en materia, mas parece que sólo a manera de leve escaramuza; pues proseguís de esta suerte: *ahora que empiezo a conocerme mejor a mí mismo, y a descubrir más claramente al autor de mi origen, no creo en verdad que deba admitir, temerariamente, todas las cosas que los sentidos parezcan enseñarme, pero tampoco creo que deba dudar de todas ellas.* Tenéis razón al hablar así; y creo que nunca habéis pensado, en realidad, de otro modo.

Continuáis: *en primer lugar, pues sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente pueden ser producidas por Dios tal y como las concibo, me basta concebir clara y distintamente una cosa sin otra para estar seguro de que la una se distingue de la otra, pues al menos la omnipotencia divina puede establecerlas por separado; y no im-*

porta qué potencia produzca esa separación para que yo esté obligado a juzgarlas diferentes. Sólo tengo que decir a este respecto que probáis una cosa clara por medio de otra oscura, por no decir que hay cierta oscuridad, incluso, en la consecuencia misma que obtenéis. Tampoco me pararé a objetaros que, a fin de demostrar que Dios puede hacer todo cuanto vos podéis concebir claramente, era preciso haber demostrado antes que Dios existe, y sobre qué cosas puede ejercitarse su potencia; sólo os pregunto: ¿concebís clara y distintamente la propiedad del triángulo, según el cual *el lado mayor se opone al ángulo mayor,* separadamente de esa otra propiedad, según la cual *sus tres ángulos valen dos rectos?* ¿Y creéis por ello que Dios puede separar ambas propiedades, de tal modo que el triángulo pueda tener una de ellas sin tener la otra? Mas por no detenernos más, ya que dicha separación poco importa a nuestro asunto, paso a lo que añadís: y, por tanto, *en virtud de saber yo con certeza que existo, y advertir que ninguna otra cosa pertenece necesariamente a mi naturaleza o esencia, concluyo bien que mi esencia consiste sólo en que soy una cosa pensante, o una substancia cuya única esencia o naturaleza es pensar.* Querría detenerme aquí, pero, o bien basta con repetir lo que ya he alegado tocante a la segunda meditación, o bien hay que aguardar hasta ver qué es lo que queréis inferir.

Y he aquí, por fin, lo que concluís: *y aunque acaso (o mejor, con toda certeza, según declararé pronto) tenga yo un cuerpo al que me halle estrechamente unido, sin embargo, siendo así que, de una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto que soy una cosa pensante y no extensa, y, de otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo en cuanto que es una cosa extensa y no pensante, es cierto entonces que yo, es decir, mi espíritu o alma, por la cual soy lo que soy, es algo realmente distinto de mi cuerpo, y puede existir sin él.*

Aquí queríais llegar, sin duda; por eso, puesto que en ello consiste toda la dificultad, fuerza será detenerse un poco para ver de qué modo salís de ella. En primer lugar, se trata aquí de una distinción entre vos y el cuerpo (18), mas ¿de qué cuerpo habláis? Si no he entendido mal, se trata de ese cuerpo grosero, compuesto de miembros, pues éstas son vuestras palabras: *tengo un cuerpo al que estoy unido;* y, un poco después: *es cierto que yo, es decir, mi espíritu, es distinto de mi cuerpo, etc.* Mas debo advertiros, ¡oh espíritu!, que la dificultad no concierne aquí a ese cuerpo macizo y grosero. Concerniría a él si mi objeción fuera, conforme al pensamiento de algunos filósofos, la de que vos

fueseis la perfección llamada por los griegos ἐντελέχεια, el acto, la forma, la especie, o, para decirlo en términos ordinarios, el modo del cuerpo; quienes tal dicen no creen que seáis más separable del cuerpo de lo que lo es la figura o cualquier otro de sus modos: y ello, bien seáis el alma entera del hombre, bien seáis una virtud o potencia sobreañadida, que los griegos llaman νοῦς δυνάμει, νοῦς παθητικός: un entendimiento en potencia, o pasivo. Mas quiero usar con vos de mayor liberalidad, considerándoos como un entendimiento agente, llamado por los griegos νοῦν ποιητικόν, e incluso separable, por ellos llamado χωριστόν, aunque sea de otra manera que como ellos se lo imaginaban. Pues tales filósofos creían que el entendimiento agente era común a todos los hombres (e incluso a todas las cosas del mundo), y que, con relación al entendimiento posible, actuaba, por así decirlo, como lo hace la luz sobre el ojo a fin de que éste vea (y de ahí que ordinariamente lo comparasen a la luz del sol, y, por consiguiente, que lo considerasen como algo extraño, procedente de fuera); mientras que yo más bien os considero (pues, de otra parte, sé que ello os complace) como cierto espíritu o entendimiento particular, que ejercéis dominio en el interior del cuerpo [197].

Repito una vez más que la dificultad no está en saber si vos sois o no separable de ese cuerpo macizo y grosero (y por eso he dicho un poco antes que no era necesario recurrir a la potencia divina, a fin de hacer separables las cosas que concebís por separado), sino en saber si vos mismo no seréis algún otro cuerpo, más sutil y tenue, difundido por el interior del cuerpo espeso y macizo, o residente tan sólo en una de sus partes. Por lo demás, no nos habéis demostrado hasta ahora que sois una cosa espiritual y del todo incorpórea; y debéis recordar que, cuando decíais en la segunda meditación *que no erais un viento, un fuego, un vapor, un aire,* os he hecho notar que lo decíais sin prueba alguna.

También decíais *que no disputabais allí acerca de esto;* mas no veo que hayáis hablado luego de ello, ni que hayáis dado razón alguna para probar que no sois un cuerpo de esa naturaleza. Esperaba que lo hicierais ahora, mas, si algo decís o probáis, es sólo que no sois ese cuerpo grosero y macizo, tocante al cual ya he dicho que no hay dificultad alguna.

4. *Mas* —decís— *de una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que soy sólo una cosa pensante, y no extensa; y de otra parte, tengo una idea*

distinta del cuerpo, en cuanto que es sólo una cosa extensa, y no pensante. Mas, en primer lugar, tocante a la idea del cuerpo, me parece que no dará mucho trabajo. Pues si afirmaseis eso de la idea de cuerpo en general, me vería obligado a repetir aquí lo que ya os he objetado, a saber: que debéis probar antes que el pensamiento no puede convenir a la esencia o naturaleza del cuerpo; y así recaeríamos en nuestra primera dificultad, pues se trata de saber por qué vos, que pensáis, no sois un cuerpo tenue y sutil, como si el pensar repugnase a la naturaleza del cuerpo. Pero como al decir eso os referís tan sólo al cuerpo macizo y grosero, del cual —según sostenéis— vos sois distinto y separable, entonces no creo en absoluto que podáis tener la idea del cuerpo; sino que supuesto, como decís, que sois una cosa no extensa, niego enteramente que podáis tener dicha idea. Pues decidnos entonces: ¿cómo es que pensáis que la especie o idea del cuerpo, que es extenso, pueda recibirse en vos, es decir, en una substancia que no es extensa? Pues o bien dicha especie procede del cuerpo, y entonces será, sin duda, corpórea, y sus partes serán exteriores unas a otras, y será, por ende, extensa; o bien procede de otra parte y resulta impresa de otra manera; pero, de todas formas, como sigue siendo necesario que ella represente al cuerpo extenso, deberá tener partes, y entonces será extensa. De otro modo, si carece de partes, ¿cómo podrá representarlas? Si no tiene extensión, ¿cómo representará a una cosa que sí la tiene? Si carece de figura, ¿cómo producirá la impresión de una cosa con figura? Si le falta la situación, ¿cómo nos hará concebir una cosa que tiene unas partes arriba y otras abajo, unas a la derecha y otras a la izquierda, unas delante y otras detrás, unas curvadas y otras rectas? Y si no hay en ella variedad, ¿cómo representará los diversos colores, etc.? Así pues, la idea del cuerpo no carece de extensión; y, siendo así, ¿cómo es que vos, que sois inextenso, podéis recibirla? ¿Cómo os la ajustaréis y aplicaréis sobre vos mismo? ¿Cómo usaréis de ella? ¿Y de qué manera sentiréis que se desvanece poco a poco?

Por lo que concierne a la idea de vos mismo, nada tengo que añadir a lo ya dicho, principalmente acerca de la segunda meditación. Pues ya he dicho claramente que no tenéis, ni con mucho, una idea clara y distinta de vos mismo: al contrario, no la tenéis en modo alguno. Pues aun sabiendo con certeza que pensáis, vos, que pensáis, no sabéis qué cosa sois; de manera que aun conociendo bien esa única operación, sigue oculto lo principal, que es saber cuál es esa substancia, una de cuyas operaciones es pensar. Por eso

me parece que puedo compararos muy bien a un ciego, el cual, sintiendo calor, y habiéndosele dicho que procede del sol, creyera tener una idea clara y distinta de éste, por cuanto podría responder, si alguien le preguntase qué es el sol: es una cosa que calienta. Diréis, empero: aquí no digo sólo que soy una cosa que piensa; también digo que soy una cosa que no es extensa. Aun así, y dejando aparte que lo decís sin pruebas, y que es una cuestión que tenemos pendiente, decidme: ¿creéis que tenéis por eso una idea clara y distinta de vos mismo? Decís que no sois una cosa extensa: con eso, sé lo que no sois, pero no lo que sois. ¿Acaso no es necesario, a fin de tener una idea clara y distinta de alguna cosa —esto es, una idea verdadera y conforme a la cosa—, conocerla positivamente en sí misma, y, por así decirlo, afirmativamente? ¿Basta con saber que no es tal o cual cosa? ¿Tendría entonces una idea clara y distinta de Bucéfalo quien supiera de él que, al menos, no es una mosca? Por no insistir más: decís que sois una cosa que no es extensa; os pregunto ahora: ¿acaso no estáis difundido por todo el cuerpo? No sé, en verdad, qué podéis responderme, pues aunque al principio os he considerado como si estuvierais sólo en el cerebro, he procedido así por simple conjetura, más bien que por creer de veras que ésa fuese vuestra opinión. La conjetura estaba fundada en las palabras que decís un poco después, a saber: *que el alma no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino sólo del cerebro, y acaso sólo de una de sus partes más pequeñas.* Sin embargo, no por ello estaba yo seguro de que residierais sólo en el cerebro, o incluso en una de sus partes, ya que podéis estar esparcido por todo el cuerpo y experimentar sensación solamente en una parte, tal y como decimos de ordinario que el alma está difundida por todo el cuerpo y, sin embargo, sólo ve en el ojo.

También me han sido motivo de duda estas palabras: *y aunque el alma toda parezca estar unida a todo el cuerpo, etc.* Pues en dicho lugar no decís, ciertamente, que estéis unido a todo el cuerpo, pero tampoco lo negáis. Sea ello lo que fuere, supongamos primero, si lo tenéis a bien, que estáis difundido por todo el cuerpo, ya seáis una misma cosa con el alma, ya seáis algo diferente; os pregunto, entonces: ¿es posible que no tengáis extensión, siendo así que os extendéis desde la cabeza hasta los pies, y tenéis el mismo tamaño que vuestro cuerpo, y tantas partes como él tiene? ¿Diréis, acaso, que no sois extenso, pues estáis entero, a la vez, en el todo y en cada parte? Si decís eso, ¿en

qué manera lo entendéis? ¿Puede una misma cosa estar entera, al mismo tiempo, en lugares diversos? Ya sé que eso es lo que la fe nos enseña a propósito del sagrado misterio de la eucaristía; mas aquí hablamos de vos, y, aparte de que vos sois una cosa natural, aquí tan sólo examinamos las cosas en cuanto que pueden ser conocidas por luz natural. Y siendo así, ¿puede concebirse que haya diversos lugares sin que haya cosas diversas en ellos alojadas? Cien lugares ¿no son, entonces, más que uno solo? Y si una cosa está entera en un solo lugar, ¿podrá estar en otros, si no está fuera de sí misma, al modo como ese primer lugar está fuera de los otros? Responded a todo ello lo que queráis: siempre quedará oscuro si estáis entero en cada parte o no estáis en ninguna de las que componen vuestro cuerpo, conforme a todas y cada una de las partes de vos mismo. Y así como es mucho más claro que no hay nada que pueda estar a un tiempo en diferentes lugares, del mismo modo siempre será más evidente que no estáis todo entero en cada parte, y, por lo tanto, que estáis difundido por todo el cuerpo conforme a vuestras partes: lo que es tanto como decir que no carecéis de extensión.

Supongamos ahora que sólo residís en el cerebro, o incluso en una de sus más pequeñas partes; bien veis que sigue habiendo la misma dificultad, pues, por pequeña que dicha parte sea, será siempre extensa, y vos con ella: por lo tanto, sois extenso, y tenéis partículas que se corresponden con las suyas. ¿Diréis, tal vez, que consideráis como un punto esa pequeña parte del cerebro a la que estáis unido? *Me parece increíble; concedamos, con todo, que sea un* punto. De todas maneras, si es un punto físico, permanece la dificultad, pues un punto tal es extenso, y no carece de partes. Y si es un punto matemático, ya sabéis que se trata tan sólo de una forma producida por nuestra imaginación, y sin existencia real. Pongamos, pese a todo, que posea tal existencia, o, por mejor decir, finjamos que hay en el cerebro uno de esos puntos matemáticos al que estáis unido, y en el cual residís [198]. Notad, empero, la inutilidad de semejante ficción; pues, para hacerla, sigue siendo preciso que vos estéis situado en aquel punto de encuentro de los nervios por el que todas las partes informadas por el alma transmitan al cerebro las ideas, o sea, las especies de las cosas percibidas por los sentidos. Ahora bien: hay que empezar por que no todos los nervios se juntan en un punto, ya sea porque, prolongándose el cerebro hasta la médula espinal, muchos nervios de la espalda vienen a dar a dicha médula, o bien porque, según puede observarse, los nervios

que tienden hacia el medio de la cabeza no acaban todos en un mismo lugar del cerebro. Mas aun suponiendo que se juntaran todos en un mismo lugar, ese punto de encuentro no sería matemático, pues se trata de cuerpos, y no de líneas matemáticas que pueden reunirse en un punto. Y aunque los nervios se juntasen, los espíritus animales que discurren por ellos no podrían entrar ni salir en dicho punto, porque son cuerpos, y un cuerpo no puede estar en algo que no es un lugar, ni pasar por algo que no ocupa lugar, como el punto matemático. Quiero aún conceder que pueda estar ahí y pasar por ahí: ni siquiera suponiendo eso, y dado que estáis en un punto en el que no hay distintos lados ni regiones, donde no hay nada a izquierda o derecha, arriba o abajo, podríais discernir de qué sitio vienen las cosas, ni qué relación guardan con vos. Otro tanto digo de esos espíritus que debéis enviar a todo el cuerpo para comunicarle la sensación y el movimiento[199]; por no decir que es imposible entender cómo les imprimís movimiento si os halláis en un punto, y no sois un cuerpo, o no tenéis uno por cuyo medio los toquéis e impulséis a todos ellos. Y si decís que se mueven por sí mismos, y que a vos toca sólo presidir la dirección de su movimiento, recordad que habéis dicho en algún lugar *que el cuerpo no se mueve a sí mismo*, pudiendo inferirse de ello que vos sois la causa de su movimiento. Explicadnos, además, cómo podéis dirigirlos sin cierto esfuerzo —y por tanto, movimiento— por parte vuestra; cómo es que una cosa puede efectuar un esfuerzo sobre otra, y moverla, sin mutuo contacto del motor y el móvil; y cómo ese contacto puede producirse sin que haya cuerpos, pues sabemos por luz natural que sólo los cuerpos pueden tocar y ser tocados.

En cualquier caso, ¿por qué voy a detenerme tanto tiempo en esto, si es a vos a quien toca mostrar que sois una cosa sin extensión, y, por consiguiente, incorpórea? Y no creo que pretendáis probarlo partiendo de la común afirmación según la cual el hombre está compuesto de cuerpo y alma, como si debiera concluirse de ello que, pues a una parte se le da el nombre de cuerpo, la otra no debe ser designada con tal nombre. Si así fuera, tendría yo motivo para hacer esta distinción: el hombre está compuesto de dos géneros de cuerpo, a saber: uno grosero y otro sutil, de manera que al primero se le da el nombre de cuerpo, y al segundo el de alma o espíritu. Por lo demás, lo mismo podría decirse de los otros animales, a quien no concederéis, sin duda, un espíritu semejante a vos, y ya será mucho que les

otorguéis alma. Cuando concluís, entonces, *ser cierto que sois distinto de vuestro cuerpo,* bien veréis que eso puede concedérseos fácilmente, mas no que, por ello, seáis incorpóreo, sino un género de cuerpo muy tenue y sutil, distinto del otro, que es macizo y grosero.

Añadís que, *por lo tanto, podéis existir sin el cuerpo.* Mas, aun concediéndoos que podáis existir sin ese cuerpo grosero, al modo como hace el vapor odorífero que, saliendo de una fruta, se esparce por el aire, ¿qué ganaréis con eso? Ciertamente, siempre será algo más de lo que pretendían los filósofos a que antes me he referido, quienes creían que la muerte os reducía a la nada, así como una figura se desvanece al mudarse la superficie. Pues no siendo tan sólo un modo del cuerpo, como ellos pensaban, sino, además, una substancia corpórea ligera y sutil, no podrá decirse que perezcáis totalmente con la muerte, recayendo en la nada, sino que subsistís en vuestras partes, disipadas y separadas unas de otras; si bien, a causa de su disipación y separación excesiva, no podáis tener ya pensamientos, perdiendo el derecho a ser llamado una cosa que piensa, un espíritu o un alma. Todo lo cual os objeto, no por dudar de vuestra conclusión, sino por desconfianza hacia la demostración que habéis propuesto.

5. Tras esto, inferís además algunas otras consecuencias, mas no quiero insistir acerca de cada una de ellas. Advierto sólo que decís *que la naturaleza os enseña, por medio de las sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que no sólo estáis alojado en vuestro cuerpo como un piloto en su nave, sino que, además, estáis muy estrechamente unido a él, y tan mezclado y confundido que formáis, con él, como un todo único. Pues si ello no fuera así* —decís—, *siendo yo una cosa pensante, no sentiría dolor cuando mi cuerpo está herido, sino que percibiría tal herida mediante el solo entendimiento, como un piloto percibe por medio de la vista si se rompe algo en su barco. Y cuando mi cuerpo siente necesidad de comer o beber, conocería eso, sin que me lo advirtieran sensaciones confusas de hambre y sed; pues, en efecto, tales sensaciones de hambre, sed, dolor, etc., no son otra cosa que modos confusos de pensar, provinientes de la unión y —por así llamarla— mezcla del espíritu y el cuerpo.* Muy bien dicho; mas sigue sin explicar cómo es que os afecta esa unión, confusión o mezcla, si es cierto, como decís, que sois inmaterial, indivisible y sin extensión alguna; pues si no sois mayor que un punto, ¿cómo

estaréis unido al cuerpo todo, cuyo *tamaño* es *tan notable*? ¿Y cómo os uniréis siquiera sea al cerebro, o a una de sus partes más pequeñas, la cual, según he dicho antes, nunca podría ser tan pequeña que careciese por completo de extensión? Y si no tenéis partes, ¿cómo es que os mezcláis, o algo semejante, con las partes más sutiles de esa materia a la que reconocéis estar unido, siendo así que no puede haber mezcla sin partes capaces de mezclarse unas con otras? Y si sois enteramente distinto de ella, ¿cómo os confundís con la materia, hasta el punto de formar con ella un todo? Y, puesto que toda composición o unión requiere partes, ¿no deberá haber cierta proporción entre ellas? ¿Mas qué proporción puede haber entre una cosa corpórea y otra incorpórea? ¿Podemos comprender cómo, por ejemplo, en una piedra pómez se hallan mezclados aire y piedra de tal modo que nazca de ello una verdadera composición? Y, con todo, mayor proporción hay entre la piedra y el aire (pues ambos son cuerpos) que entre el cuerpo y el espíritu, siendo este último inmaterial. Además, ¿no se produce toda unión por íntimo contacto de las cosas que están unidas? Pero, según he dicho hace un momento, ¿cómo puede haber contacto sin que haya cuerpo? ¿Cómo una cosa corpórea podrá abarcar a otra incorpórea, a fin de unirla a sí misma, o cómo, al mismo efecto, podrá adherirse lo incorpóreo a lo corpóreo, si nada hay en lo incorpóreo que lo capacite para unirse? Y os ruego que me digáis, pues confesáis estar sometido a la sensación de dolor, ¿cómo es que entendéis ser capaz de tal sensación, si vuestra naturaleza es incorpórea e inextensa? Pues la sensación de dolor procede, si bien lo entiendo, de que ciertas partes se separan, porque entre ellas se mete algo que rompe su continuidad. Y, ciertamente, la situación dolorosa es, en cierto modo, contraria a la naturaleza; pero ¿cómo puede una cosa llegar a una situación contraria a su naturaleza, si su naturaleza misma es siempre uniforme, simple, indivisible y no sujeta a cambios? Y, siendo el dolor un cambio, o no produciéndose nunca sin cambio, ¿cómo puede cambiar una cosa que, al ser más indivisible que un punto, no puede pasar a otro estado, o dejar de ser lo que es, sin ser reducida a nada? Además, cuando el dolor procede del pie, el brazo y otras muchas partes a la vez, ¿acaso no conviene que haya en vos partes diversas en que lo recibáis de modo diverso, a fin de que la sensación *no sea confusa, y no parezca proceder de una sola* parte? En una palabra: siempre queda por saber cómo lo que es corpóreo puede hacerse sentir y comunicarse con lo que no

lo es, y *qué proporción puede establecerse entre lo uno y lo otro.*

6. Nada diré de lo que añadís, con amplitud y elegancia, a fin de mostrar que, además de Dios y vos mismo, existen otras cosas en el mundo. En primer lugar, inferís que tenéis un cuerpo y facultades corpóreas, y, además, que hay muchos cuerpos en torno al vuestro, los cuales envían sus especies a los órganos de vuestros sentidos, y de allí pasan a vos mismo, causando en vos sensaciones de placer y dolor que os enseñan lo que debéis procurar y evitar en dichos cuerpos.

De todo ello obtenéis un fruto, a saber: que, pues todas vuestras sensaciones os indican de ordinario más lo verdadero que lo falso, tocante a las ventajas e inconvenientes de los cuerpos, no tenéis por qué temer que sean falsas las cosas que los sentidos os muestran a diario. Lo mismo *decís de los sueños: pues, al no poder unirlos a* las demás acciones de vuestra vida, como sí pueden ser unidas las cosas que os suceden durante la vigilia, resulta que lo que en vuestros pensamientos haya de verdad debe encontrarse en los que tenéis despierto, más bien que en los que tenéis dormido. Y *de que Dios no es falaz,* se sigue, según decís, necesariamente, que no podéis engañaros en eso, y que lo que os parece evidente cuando estáis despierto debe ser enteramente verdadero. Pues bien, como en esto me parece digna de alabanza vuestra piedad, reconozco que con toda razón concluís vuestra obra con estas palabras: *que la vida del hombre está sujeta a multitud de errores, y que es preciso reconocer la endeblez de nuestra naturaleza.*

Estas son, señor, las advertencias que se me han ocurrido a propósito de vuestras Meditaciones. Mas repito aquí lo que dije al principio: que su importancia no es tanta como para pensar que debáis tenerlo en cuenta. Pues, así como no pretendo tener mejor gusto que otros porque me agrade un manjar que a otros desagrada, de igual modo, cuando me complace una opinión que a ningún otro merece crédito, estoy muy lejos de pensar que la mía sea mejor. Creo que es muy cierto que hay tantos pareceres como hombres, y tan injusto sería pretender que todo el mundo opinase igual como querer que todos tuviesen los mismos gustos [200]. Digo esto para aseguraros de que, por lo que a mí toca, sois libre de juzgar como os plazca estas observaciones, y hasta de no darles importancia alguna; me bastará con que reconozcáis el afecto que pongo en serviros y el respeto que por vuestra virtud siento. Acaso haya dicho

algo inconsideradamente, como sucede con frecuencia en las disputas; si es así, me retracto de ello y consiento en que sea borrado de mi escrito. Pues os aseguro que mi único propósito ha sido el de conservar entera e inviolable vuestra amistad, con la que me honro. Quedad con Dios.

RESPUESTAS DEL AUTOR A LAS QUINTAS OBJECIONES

hechas por el señor Gassendi

Señor:

Habéis impugnado mis Meditaciones mediante una disertación tan cuidada y elegante, y tan útil, según creo, para arrojar aún más luz sobre la verdad de ellas, que pienso estaros muy obligado por vuestra labor, así como al Reverendo Padre Mersenne por haberos incitado a ella. Pues ha juzgado muy bien (siendo como es aplicado indagador de la verdad, y sobre todo cuando ésta puede servir a la mayor gloria de Dios) que el mejor medio para discernir la verdad de mis Meditaciones era someterlas al examen y censura de algunas personas tenidas por más doctas que las demás, a fin de ver si yo era capaz de responder a todas las dificultades que me fueran propuestas. A tal efecto, ha solicitado dicho examen de muchos, lo ha obtenido de algunos y me alegro de que hayáis dado oído a su ruego. Pues, si bien es cierto que no tanto habéis usado las razones de un filósofo para refutar mis opiniones, cuanto los artificios de un orador para eludirlas, no ha dejado ello de complacerme, y tanto más cuanto que yo puedo conjeturar, vista vuestra manera de proceder, que es difícil aducir en contra mía razones diferentes de las contenidas en las anteriores objeciones, que vos habéis leído. Pues si las hubiera, sin duda no os habrían pasado inadvertidas; y pienso que vuestro único propósito ha sido avisarme de los medios que podrían emplear para eludir mis razones aquellas personas cuyo ingenio está tan apegado a los sentidos que sólo pueden pensar algo imaginándolo, siendo, por tanto, ineptas para la especulación metafísica, y me dais así ocasión, con vuestra advertencia, de salirles al paso. Por ello, no creáis que, al responderos aquí, me dirijo al agudo y sutil filósofo que sé que

sois, sino que os hablo como a uno de esos hombres de carne con cuya faz os habéis revestido [201].

De las cosas que han sido objetadas contra la primera meditación

Decís aprobar mi designio de deshacerme de todo prejuicio, propósito contra el que nadie, en efecto, tendrá nada que decir. Mas habríais preferido que lo llevase a cabo *simplemente y en pocas palabras,* es decir, descuidadamente y sin tantas precauciones, como si fuera fácil librarnos de todos los errores de que estamos imbuidos desde la niñez, y pudiera hablarse de exceso de cuidados en aquello que todo el mundo juzga de necesaria ejecución. Mas ya veo que sólo habéis querido indicarme que hay muchos que, con los labios, dicen que los prejuicios han de ser cuidadosamente evitados, sin evitarlos en realidad nunca, pues jamás se aplican a desprenderse de ellos, persuadiéndose de que no ha de ser tenido por prejuicio lo que han recibido una vez como verdadero. Representáis muy bien, sin duda, el papel de tales personas, y nada omitís de cuanto podrían objetarme, pero nada decís que huela a filósofo ni por asomo. Pues, donde vos decís que no era necesario *fingir un Dios burlador, ni estar dormido,* un filósofo se habría creído obligado a dar la razón de por qué eso no puede ser puesto en duda, o bien, si no la tenía (como no puede tenerla, pues no la hay), se habría abstenido de hablar así. Tampoco habría añadido que bastaba con alegar, como razón de nuestra desconfianza, las pocas luces del espíritu humano o la debilidad de nuestra naturaleza; pues de nada sirve decir, a fin de corregir nuestros yerros, que nos engañamos porque nuestro espíritu es poco clarividente, o endeble nuestra naturaleza: ello sería lo mismo que decir que erramos porque estamos sujetos a error [202]. Y, en verdad, no puede negarse que es mucho más útil fijarse, como yo he hecho, en todas las cosas en que puede suceder que nos equivoquemos, no vaya a ocurrir que les demos crédito demasiado a la ligera. Tampoco habría dicho un filósofo que, *al considerar falsas todas las cosas, no tanto me despojo de antiguos prejuicios cuanto adopto uno nuevo,* o, al menos, hubiera intentado primero demostrar que tal suposición podría inducirnos a error; muy al contrario, afirmáis poco después que yo no tengo poder para dudar de la verdad y certidumbre de las cosas que he supuesto falsas, es decir: que yo no puedo

adoptar el nuevo prejuicio que temíais que adoptase. Un filósofo no se habría extrañado de tal suposición más de lo que le extrañaría ver a una persona que, a fin de enderezar un palo torcido, lo torciese por el otro lado; pues no ignora que, con mucha frecuencia, se parte de algo falso, como si fuese verdadero, para mejor averiguar la verdad: así proceden los astrónomos cuando imaginan en el cielo un ecuador, un zodíaco y otros círculos, o los geómetras cuando añaden líneas nuevas a figuras dadas, y también los filósofos en muchas ocasiones; y quien dice que eso es *recurrir a artificios, inventar ilusiones y maquinar rodeos*, afirmando que ello es *impropio de la honestidad filosófica y el amor a la verdad*, muestra bien a las claras que es él quien no quiere usar de honestidad filosófica ni de razones, sino adornar las cosas con los afeites y colores de la retórica [203].

De las cosas que han sido objetadas contra la segunda meditación

1. Seguís aquí divirtiéndonos con los fingimientos y disfraces retóricos, en vez de ofrecernos sólidas razones: pues suponéis que hablo de burlas cuando hablo de veras, y en cambio tomáis en serio lo que sólo he propuesto a modo de interrogación y siguiendo la opinión vulgar. En efecto, cuando he dicho que *había que tener por inseguros, y hasta por falsos, todos los testimonios que recibimos de los sentidos*, lo he dicho en serio; y ello era tan necesario para entender mis Meditaciones, que quien no quiera o no pueda admitirlo no podrá decir al respecto nada que merezca respuesta; sin embargo, debemos atender a la diferencia que hay entre la conducta en la vida y la indagación de la verdad, diferencia en que he insistido tantas veces; pues, cuando se trata de dirigir la conducta ordinaria en la vida, sería por completo ridículo no recurrir a los sentidos: de ahí que hayan surgido tantas burlas a propósito de esos escépticos que desdeñaban las cosas de este mundo hasta tal extremo, que sus amigos debían vigilarlos para que no cayesen en los precipicios. Por eso he dicho en algún lugar *que un hombre de buen sentido no podía dudar en serio de esas cosas*. Mas cuando se trata de la averiguación de la verdad, y de saber qué es lo que el ingenio humano puede conocer con certeza, no cabe duda de que es contrario a la razón el no querer rechazar en serio tales cosas, como inseguras, y hasta como falsas, a fin de advertir que las que no puedan ser re-

chazadas de tal modo son, por eso mismo, más seguras, y —con relación a nosotros— mejor conocidas y más ciertas.

En cuanto a lo que he dicho de *que yo no conocía bien aún lo que es una cosa que piensa,* no es verdad —como decís— que lo haya dicho en serio, pues ya lo había explicado en su momento; ni tampoco que yo haya dicho que no dudaba en absoluto acerca de la naturaleza del cuerpo, y que no le atribuía la facultad de moverse por sí mismo; ni tampoco que imaginase el alma como un soplo o un fuego, y otras cosas por el estilo que he mencionado en ese lugar tan sólo a título de opinión vulgar, a fin de hacer ver más tarde que eran falsas. Y ¿sois muy fiel al decir *que refiero al alma las facultades de andar, sentir, alimentarse, etc.,* a fin de poder añadir inmediatamente estas palabras: *convengo en todo ello, con tal de que nos guardemos de la distinción que hacéis entre espíritu y cuerpo?* Pues en ese mismo lugar he dicho expresamente que la alimentación sólo podía ser referida al cuerpo; y, en lo tocante a la sensación y a la facultad de andar, las refiero asimismo en su mayor parte al cuerpo, y, de cuanto les concierne, sólo atribuyo al alma lo que es un pensamiento.

Además, ¿qué razón tenéis para decir *que no era preciso tanto aparato para probar mi existencia?* En verdad que no sin razón creo poder conjeturar, de vuestras mismas palabras, que el aparato de que me he valido no ha sido tan grande, pues no he podido conseguir que entendieseis mi pensamiento. Pues cuando decís que habría podido inferir mi existencia de cualquier acción mía, indistintamente, os engañáis por completo, pues no hay una sola de que pueda estar seguro (me refiero a la seguridad metafísica, única de que aquí se trata), excepto del pensamiento. Así, por ejemplo, no sería buena la deducción *me paseo, luego existo,* sino sólo en la medida en que el conocimiento interior que del paseo tengo es un pensamiento, y sólo por respecto a él es cierta la conclusión, y no por respecto al movimiento del cuerpo, que puede ser falso —como sucede en los sueños, aunque nos parezca entonces que nos paseamos—; de suerte que yo puedo inferir, del hecho de pensar que me paseo, la existencia de mi espíritu, que tiene tal pensamiento, pero no la de mi cuerpo, que se pasea. Y lo mismo ocurre con todo lo demás.

2. Empezáis luego a interrogarme, sirviéndoos de una figura retórica —llamada prosopopeya— no desprovista de gracia, como si yo fuese, no ya un hombre completo, sino un alma separada del cuerpo. Con ello, parece que me

avisáis de que tales objeciones no parten del espíritu de un filósofo sutil, sino del de un hombre apegado a los sentidos y la carne. Decidme, pues, ¡oh carne!, o quienquiera que seáis, y sea cual fuere el nombre con que deseéis que se os llame, ¿tan escaso comercio tenéis con el espíritu que no habéis sido capaz de advertir dónde he corregido yo esa imaginación del vulgo, según la cual se finge que la cosa que *piensa es semejante al viento, o a algún otro cuerpo por el estilo?* Pues no cabe duda de que la he corregido, al mostrar que puede suponerse que no existe viento, ni fuego, ni otro cuerpo alguno en el mundo, sin que, por ello, dejen de subsistir todas las cosas en cuya virtud yo sé que soy una cosa pensante. Y, por consiguiente, todas las cuestiones que luego me proponéis, como, por ejemplo, *¿por qué no podría ser yo un viento? ¿Por qué no llenaría un espacio? ¿Por qué no me movería de muchos modos?*, son tan vanas e inútiles que no merecen respuesta.

3. Ninguna fuerza tiene lo que añadís, a saber: *si soy un cuerpo tenue y sutil, ¿por qué no iba a poder alimentarme?, y demás.* Niego absolutamente que yo sea un cuerpo. Para terminar de una vez por todas con estas dificultades, y dado que siempre estáis objetándome lo mismo, y que no impugnáis mis razones, sino que, disimulándolas como si careciesen de valor, o exponiéndolas sólo parcialmente, tomáis pretexto para dirigirme esas objeciones que las personas poco versadas en filosofía acostumbran oponer a mis conclusiones, o a otras que se les parecen, o incluso que nada tienen que ver con ellas (objeciones que, o se desvían de la cuestión, o han sido ya refutadas y resueltas en su momento), no será necesario que responda a todas y cada una de vuestras preguntas, pues tendría que repetir cien veces las mismas cosas que ya he escrito. Responderé, pues, en pocas palabras, a las que me parezcan merecer la atención de los lectores no del todo ineptos. En cuanto a aquellos que no atienden tanto a la fuerza de las razones como a la muchedumbre de las palabras, no me importa tanto su aprobación como para perder el tiempo en inútiles discursos, a fin de obtenerla.

Así, pues, advertiré en primer lugar que no me convencéis cuando afirmáis tan audazmente, y sin prueba alguna, que el espíritu crece y se debilita con el cuerpo. Es cierto que no actúa con tanta perfección en el cuerpo de un niño como en el de un adulto, y que, a menudo, sus acciones son estorbadas por el vino y otras cosas corpóreas; pero de ello sólo se sigue que, mientras está unido al cuerpo,

se sirve de él como instrumento de sus operaciones habituales, y no se sigue que el cuerpo le haga más o menos perfecto de lo que es en sí. La consecuencia que sacáis de eso no es mejor que si concluyerais, del hecho de que un artesano no trabaja bien todas las veces que usa un mal instrumento, que su habilidad y pericia dependen de la bondad del instrumento en cuestión[204].

Debe también notarse, ¡oh carne!, que parecéis ignorar por completo el uso de la razón, pues decís, a fin de probar que no debo sospechar de la fidelidad de mis sentidos, *que aunque me engañase al parecer que sentía, sin usar de los ojos, lo que no puede sentirse sin ellos, no siempre he experimentado, con todo, la misma falsedad*: como si no fuera fundamento bastante, a fin de dudar de una cosa, el haber comprobado una vez que en ella hay error; y como si pudiera ocurrir que siempre que nos engañamos nos diésemos cuenta de ello, siendo así que, muy al contrario, el error consiste precisamente en que no aparece como tal.

Y, por último, como me pedís muchas veces razones cuando vos misma no tenéis ninguna y os corresponde tenerlas, me veo obligado a advertiros de que, para filosofar bien, no es menester probar que son falsas todas las cosas que no consideramos verdaderas por no sernos bien conocida su verdad; sólo hay que tener sumo cuidado en no tomar por verdadero lo que no podamos demostrar que lo es. Así, cuando veo que soy una substancia que piensa, y formo de esa substancia un concepto claro y distinto, en el que no hay nada que pertenezca al de la substancia corpórea, ello me basta para afirmar que, en la medida en que me conozco, soy sólo una cosa pensante, y eso es todo lo que he afirmado en la segunda meditación, que es de la que se trata ahora. Y no he tenido por qué admitir que dicha substancia pensante fuese un cuerpo sutil, puro, tenue, etc., pues ninguna razón me persuadía a ello; si vos tenéis alguna, a vos cumple mostrárnosla, y no exigirme que yo pruebe que es falsa una cosa que no he admitido por la sola razón de que me era desconocida. Pues obráis del mismo modo que si, diciendo yo que estoy ahora en Holanda, dijerais vos que no debe creérseme si no pruebo al mismo tiempo que no estoy en China, ni en otra parte alguna del mundo, pues pudiera ocurrir que, en virtud de la omnipotencia divina, un mismo cuerpo se hallase en diferentes lugares. Y cuando añadís que debo probar asimismo que las almas de los brutos no son corpóreas, y que el cuerpo no contribuye en nada al pensamiento, no sólo dejáis ver que ignoráis a quién corresponde

la obligación de probar una cosa, sino también que no sabéis lo que cada uno tiene que probar: pues, por lo que a mí toca, ni creo que las almas de los brutos sean incorpóreas, ni tampoco que el cuerpo no contribuya en nada al pensamiento. Sólo digo que no es éste el lugar de examinar tales cuestiones.

4. La oscuridad que aquí halláis obedece al equívoco que hay en la palabra *alma,* mas la he aclarado tantas veces que me causa vergüenza insistir. Por ello, sólo diré que los nombres han sido impuestos a las cosas, las más de las veces, por gentes ignorantes, por lo cual no se acomodan siempre con propiedad a las cosas que significan. Sin embargo, una vez admitidos, no somos libres de cambiarlos; sólo podemos enmendar su significado cuando comprobamos que no se los entiende bien. Y así, como los primeros autores de los nombres acaso no distinguieron, en nosotros, ese principio por el que nos nutrimos, crecemos, y realizamos —sin intervención del pensamiento— todas las demás funciones que tenemos en común con los brutos, de ese otro principio por el que pensamos, designaron a ambos con el nombre de *alma;* y viendo más tarde que el pensamiento era distinto de la nutrición, llamaron *espíritu* a eso que en nosotros tiene la facultad de pensar, creyendo que era la parte principal del alma. Pero yo, fijándome en que el principio por el que nos nutrimos y aquel por el que pensamos son enteramente distintos, he dicho que el nombre de *alma,* cuando significa conjuntamente a ambos, es equívoco; y que, a fin de entender por él precisamente *ese acto primero,* o *esa forma principal del hombre,* debe decirse sólo del principio por el cual pensamos; de modo que, para eliminar esa ambigüedad, lo he llamado casi siempre *espíritu.* Pues yo no considero al espíritu como una parte del alma, sino como el alma entera que piensa [205].

Mas decís que os cuesta trabajo entender *si yo creo que el alma piense siempre.* ¿Y por qué no habría de hacerlo siempre, siendo como es una substancia pensante? ¿Qué hay de extraño en que no recordemos los pensamientos que hemos tenido en el vientre de nuestra madre, o durante un letargo, etc., pues ni siquiera nos acordamos de muchos pensamientos que sabemos muy bien haber tenido de adultos, y estando sanos y despiertos? Y la razón es que, para acordarse de los pensamientos que el espíritu ha tenido estando unido al cuerpo, es necesario que queden algunos vestigios impresos en el cerebro, de suerte que, dirigiéndose a ellos el espíritu y aplicando sobre ellos su pensamiento, llegue a

acordarse; pues bien, ¿qué tiene de extraño que el cerebro de un niño o un letárgico no sean aptos para recibir dichas impresiones?[206]

Por último, al decir yo *que acaso esas cosas que aún no conozco* (a saber: mi cuerpo) *no son diferentes de mí, a quien conozco* (a saber: de mi espíritu); *que nada sé de ello, que de eso no disputo ahora, etc.*, me objetáis: *si no sabéis nada y no disputáis de eso, ¿por qué decís que no sois nada de eso?* Pero no es cierto que yo haya afirmado nada que no supiera; al contrario: como entonces no sabía si el cuerpo era o no lo mismo que el espíritu, no quise afirmar nada, dedicando tan sólo mi atención al espíritu, hasta que, por fin, en la sexta meditación no sólo he afirmado, sino que he demostrado con claridad que entre él y el cuerpo había distinción real. Y vos misma, ¡oh carne!, pecáis aquí no poco: pues, no teniendo razón alguna para mostrar que el espíritu no se distingue del cuerpo, no dejáis de afirmarlo, sin pruebas.

5. Lo que he dicho acerca de la imaginación es bastante claro si se lee con alguna atención; mas no es de extrañar que parezca oscuro a quienes jamás meditan ni hacen reflexión alguna sobre lo que piensan. Mas debo advertirles que las cosas que, según he aseverado, no pertenecen al conocimiento que tengo de mí mismo, no se contradicen con aquellas de las que he dicho antes no saber si pertenecían a mi esencia: pues una cosa es pertenecer a mi esencia, y otra enteramente distinta pertenecer al conocimiento que tengo de mí mismo.

6. Todo cuanto alegáis en este punto, ¡oh buena carne!, no me parecen objeciones, sino una especie de murmullos que no necesitan respuesta.

7. Seguís aquí con vuestros murmullos, y no será preciso que me detenga en ellos más que en los anteriores. Pues cuanto decís de los brutos no hace al caso, ni es lugar éste de examinarlo; porque el espíritu, meditando acerca de lo que es él mismo, puede muy bien experimentar que piensa, pero no puede experimentar si los brutos tienen o no pensamientos, y nada descubrirá acerca de ello, hasta que, examinando las operaciones de aquéllos, proceda de los efectos hacia las causas. Tampoco me paro a refutar los lugares en que me hacéis hablar fuera de propósito, pues me basta con haber advertido una vez al lector que no guardáis toda la fidelidad debida cuando traéis a cuento

palabras ajenas. Muchas veces he mostrado el criterio según el cual podemos conocer que el espíritu es distinto del cuerpo, y es *que toda la esencia o naturaleza del espíritu consiste sólo en pensar*, mientras que toda la naturaleza del cuerpo consiste en ser una cosa extensa, y así nada hay en común entre pensamiento y extensión. También he mostrado a menudo, con suficiente claridad, que el espíritu puede obrar con independencia del cerebro; pues el cerebro no es útil cuando se trata de formar actos de pura intelección, sino sólo cuando hay que sentir o imaginar algo; y, si bien es cierto que, cuando el sentimiento o la imaginación se hallan fuertemente agitados (como sucede cuando el cerebro está perturbado), no puede el espíritu aplicarse con facilidad a concebir otras cosas, experimentamos, sin embargo, que, cuando nuestra imaginación no es tan fuerte, no dejamos de concebir, a menudo, algo enteramente diferente de lo que imaginamos, como cuando, en mitad del sueño, nos damos cuenta de que estamos soñando: en tal caso, el soñar es un efecto de nuestra imaginación, pero advertir que soñamos es algo que sólo el entendimiento puede hacer.

8. En este punto, como tantas otras veces, sólo mostráis que no entendéis aquello que intentáis reprender. Pues yo no he abstraído el concepto de la cera del de sus accidentes, sino que he querido mostrar cómo su substancia se manifiesta por medio de los accidentes, y cuánto difiere su percepción, cuando es clara, distinta, y nos la ha hecho evidente una reflexión exacta, de la percepción vulgar o confusa. Y no soy capaz de ver, ¡oh carne!, en qué argumento os fundáis para afirmar, con tanta seguridad, que un perro juzga y discierne del mismo modo que nosotros, si no es porque, viendo que está también hecho de carne, os persuadís de que hay en él lo mismo que hay en vos. En cuanto a mí, como no reconozco en el perro espíritu alguno, no pienso que haya en él nada semejante a las cosas que pertenecen al espíritu[207].

9. Me extraña que digáis que todas las cosas que considero en la cera prueban que yo conozco distintamente que existo, pero no qué es lo que soy o cuál es mi naturaleza, dado que lo uno puede demostrarse sin lo otro. Y no veo qué más podéis esperar respecto a eso, como no sea que se os diga de qué color, olor y sabor es el espíritu humano, o de qué sal, azufre y mercurio está compuesto: pues deseáis que, *a manera de una operación química*, como si fuera vino, lo pasemos por el alambique a fin de saber la

composición de su esencia. Ello es en verdad digno de vos, ¡oh carne!, y de todos aquellos que, concibiéndolo todo confusamente, no saben qué es lo que debe buscarse en cada cosa. Por lo que a mí toca, nunca he creído que fuera necesario, a fin de hacer manifiesta una substancia, algo más que descubrir sus diversos atributos; de suerte que, cuantos más atributos conocemos de una substancia, tanto mejor conocemos su naturaleza; y así como podemos distinguir muchos atributos diversos en la cera (que es blanca, dura, que de dura pasa a líquida, etc.), así también hay varios en el espíritu: que tiene la virtud de conocer la blancura de la cera, y la virtud de conocer su dureza, y que puede conocer la mutación de esa dureza, o licuefacción, etc. Pues alguien puede conocer la dureza sin conocer la blancura —como, por ejemplo, un ciego de nacimiento—, y así lo demás. Por ello, se ve con claridad que de ninguna cosa conocemos tantos atributos como de nuestro espíritu, pues tantos como son conocidos en las demás cosas pueden ser contados en el espíritu que los conoce; por consiguiente, su naturaleza resulta ser mejor conocida que la de ninguna otra cosa.

Por último, me reprendéis de pasada porque, no habiendo admitido en mí más que el espíritu, hablo, sin embargo, de la cera que veo y toco, siendo así que ello no *puede hacerse sin ojos ni manos.* Mas habéis debido notar que yo he advertido expresamente que no se trataba aquí de la vista o el tacto que se producen por medio de los órganos corpóreos, sino sólo del pensamiento de ver y tocar, que no precisa de tales órganos, como experimentamos cada noche cuando soñamos; y es verdad que lo habéis notado, pero sólo habéis querido mostrar cuántos absurdos e injustas argucias son capaces de inventar quienes no se ocupan tanto de concebir bien una cosa como de impugnarla y llevar la contraria a cualquier precio.

De las cosas que han sido objetadas contra la tercera meditación

1. Muy bien: aquí alegáis en mi contra —¡por fin!— una razón, cosa que hasta ahora no habíais hecho, según creo. Pues, a fin de probar que no es una regla segura la de que *son verdaderas todas las cosas que concebimos con entera claridad y distinción,* decís que muchos preclaros ingenios, que han debido conocer muchas cosas con claridad y distinción, han estimado que la verdad se hallaba

escondida en el seno de Dios o en un profundo abismo. Confieso que argumentáis bien con la autoridad ajena, mas deberíais recordar, ¡oh carne!, que habláis aquí a un espíritu tan desprendido de las cosas corpóreas que ni siquiera sabe si ha habido hombres antes que él, y que, por ende, no se mueve en virtud de la autoridad de ellos[208]. Lo que después alegáis acerca de los escépticos no es mal lugar común, mas nada prueba, como tampoco prueba nada eso que decís de que hay personas que morirían en defensa de sus falsas opiniones, pues no podría probarse que conciben con claridad y distinción lo que con tanta obstinación defienden. Y, por último, hay mucha verdad en lo que añadís, a saber: que no deberíamos trabajar tanto por confirmar la verdad de dicha regla como por conseguir un buen método para saber si nos engañamos o no cuando pensamos concebir claramente una cosa; pero yo mantengo que eso es lo que he hecho en su lugar: suprimiendo primero los prejuicios, explicando después todas las ideas principales, y, por último, distinguiendo las claras y distintas de las oscuras y confusas.

2. Es, sin duda, extraño el razonamiento por el que pretendéis probar que todas nuestras ideas son adventicias, y que no hay ninguna que nosotros mismos hayamos formado, *porque* —decís— *el espíritu no tiene sólo la facultad de concebir las ideas adventicias, sino que también tiene la de unirlas, separarlas, extenderlas, restringirlas, componerlas, etc., de muchos modos;* de ahí concluís que la idea de una quimera, que el espíritu forma componiendo, separando, etc., no es hecha por él, sino que le viene de fuera. Pero del mismo modo podríais probar que Praxiteles no hizo estatua alguna, pues no sacó de sí mismo el mármol en que pudiera tallarlas; y asimismo podría decirse que vos mismo no habéis hecho estas objeciones, pues las habéis compuesto con palabras que no han sido inventadas por vos, sino tomadas en préstamo a otros. Mas, en verdad, ni la forma de una quimera consiste en sus partes de cabra o de león, ni la de vuestras objeciones en cada una de las palabras que habéis empleado, sino en la composición de tales cosas. Me asombra también que sostengáis que la idea de lo que se llama, en general, *una cosa,* no pueda estar en el espíritu *si no están en él a la vez las ideas de animal, planta, piedra y todos los universales*: como si, a fin de conocer que soy una cosa pensante, tuviera que conocer los animales y las plantas, pues debo conocer lo que es, en general, *una cosa.* En cuanto a lo que añadís acerca de la verdad, no decís más verdad que en lo anterior.

Y, al final, como os dedicáis a impugnar tan sólo cosas de las que nada he dicho, lucháis en vano contra fantasmas.

3. Para refutar las razones en cuya virtud he juzgado que podía ser puesta en duda la existencia de las cosas materiales, preguntáis aquí *por qué camino sobre la tierra, etcétera*: al hacerlo, pedís el principio (19), pues tomáis como fundamento lo que se discute y necesita prueba, a saber: que es tan cierto que camino sobre la tierra que en modo alguno puede dudarse de ello.

Y cuando queréis añadir, a las objeciones que yo mismo me he hecho y cuya solución he dado, esta otra: *por qué no hay en un ciego de nacimiento idea alguna de color, o en un sordo de sonido,* dejáis ver que no tenéis objeción alguna de importancia. Pues ¿cómo sabéis que en un ciego de nacimiento no hay idea alguna de los colores? Bien sabemos que, a veces, experimentamos, aun teniendo los ojos cerrados, que se provocan en nosotros sensaciones de color y luz; y, aunque se os concediera lo que decís, quien negase la existencia de las cosas materiales tendría tan buenas razones para decir que un ciego no posee ideas de color porque su espíritu está privado de la facultad de formarlas, como vos las tenéis para decir que carece de dichas ideas por estar privado de la visión [209].

Lo que añadís acerca de las dos ideas del sol nada prueba; cuando decís que son una sola porque ambas se refieren a un mismo sol, es lo mismo que si dijerais que la verdad y la falsedad no difieren, pues se refieren a una sola cosa; y cuando negáis que haya de llamarse idea a la que inferimos de las razones de la astronomía, limitáis el nombre de idea a las solas imágenes dibujadas en la fantasía, en contra de lo que he mantenido expresamente.

4. Lo mismo hacéis cuando negáis que pueda tenerse una verdadera idea de substancia, a causa, según decís, de que la substancia no es percibida por la imaginación, sino sólo por el entendimiento. Mas ya he insistido muchas veces, ¡oh carne!, en que nada tengo que ver con los que sólo quieren emplear la imaginación, y no el entendimiento.

Mas cuando decís *que la idea de substancia no tiene más realidad que la que toma de las ideas de los accidentes, con arreglo a las cuales es concebida,* dejáis ver claramente que no poseéis idea alguna de la substancia concebida con distinción, porque la substancia nunca puede ser conce-

bida con arreglo a los accidentes, ni tomar de ellos su realidad; muy al contrario, los filósofos, cuando conciben a los accidentes como reales, los conciben como substancias, pues no puede atribuírseles ninguna realidad (es decir, una entidad que sea algo más que modal) que no haya sido tomada de la idea de substancia [210].

Cuando decís que *formamos la idea de Dios a partir de lo que hemos oído y aprendido de los demás,* atribuyéndole las mismas perfecciones que hemos visto que le atribuían otros, hubiese querido que nos explicarais de dónde han tomado esa idea de Dios los primeros hombres, de los cuales la hemos aprendido luego. Pues si la tomaron de sí mismos, ¿por qué no podríamos hacer nosotros lo propio? Y si Dios se la ha revelado, entonces Dios existe.

Y cuando añadís *que quien habla de una cosa infinita da, a una cosa que no comprende, un nombre que tampoco entiende,* no hacéis distinción entre, de un lado, la intelección conforme a los límites de nuestro espíritu —que es la que todos reconocemos tener del infinito—, y, de otro lado, la concepción completa y perfecta de las cosas (es decir, la que comprende cuanto de inteligible hay en ellas) (20), concepción que nadie ha tenido nunca, no sólo del infinito, sino acaso de ninguna otra cosa, por pequeña que sea [211]. Y no es cierto que concibamos lo infinito por negación de lo finito; al contrario, toda limitación lleva consigo la negación de la infinitud.

Tampoco es cierto *que la idea que nos representa todas las perfecciones que atribuimos a Dios no tiene más realidad objetiva de la que tienen todas las cosas finitas;* pues vos misma reconocéis que todas esas perfecciones son ampliadas por nuestro espíritu para poder atribuirlas a Dios: ¿pensáis, acaso, que las cosas así ampliadas no son más grandes que las que no lo están? ¿Y de dónde puede proceder esa facultad de ampliar todas las perfecciones creadas, o sea, de concebir algo mayor y más perfecto que ellas, sino de tener en nosotros la idea de una cosa mayor, a saber, de Dios mismo? Por último, tampoco es verdad que Dios sería muy poca cosa si no fuese mayor de como lo concebimos, porque nosotros lo concebimos como infinito, y nada puede haber mayor que lo infinito. Mas sucede que confundís la intelección con la imaginación, y fingís que nos imaginamos a Dios como un enorme y poderoso gigante, según haría quien imaginase, no habiendo visto nunca un elefante, que era un ácaro de tamaño desmesurado: lo cual, os lo concedo, sería un despropósito.

5. Decís en este punto muchas cosas para hacer como si me contradijerais, y, con todo, nada decís en contra mía, pues concluís lo mismo que yo. Sin embargo, deslizáis aquí y allá varias cosas con las que no estoy de acuerdo. Así, por ejemplo, que el axioma *nada hay en el efecto que no haya estádo antes en la causa* debe entenderse más bien de la causa material que de la eficiente: pues es imposible concebir que la perfección de la forma preexista en la causa material, más bien que en la eficiente [212]. Así también, *que la realidad formal de una idea sea una substancia,* y otras cosas por el estilo.

6. Si hubierais tenido algunas razones para probar la existencia de las cosas materiales, las habríais aducido aquí, sin duda. Mas como preguntáis tan sólo *si es verdad que dudo de que haya algo más que yo en el mundo,* y fingís que no hace falta indagar razones para una cosa tan evidente, remitiéndoos así a vuestros antiguos prejuicios, dejáis ver bien a las claras que carecéis de razones para probar lo que afirmáis, mucho mejor que si no hubierais dicho nada. En cuanto a lo que decís tocante a las ideas, no merece respuesta, pues limitáis el nombre de idea a las solas imágenes de la fantasía, y yo lo extiendo a todo lo que concebimos con el pensamiento.

De pasada, he de preguntaros: ¿con qué argumento probáis que *no hay nada que sea capaz de obrar sobre sí mismo?* Pues no soléis usar argumentos, ni probar lo que decís; esta vez, probáis eso con el ejemplo del dedo que no puede golpearse a sí mismo, y el ojo que no puede verse si no es en un espejo. A lo cual es fácil responder que no es el ojo quien se ve a sí mismo ni al espejo, sino que es el espíritu el único que conoce el espejo, el ojo y a sí mismo. También pueden darse otros ejemplos, de entre las cosas corpóreas, que muestran la acción que una cosa ejerce sobre sí misma: así, cuando un trompo gira, ¿no se trata acaso de una acción ejercida sobre sí mismo?

Debe notarse, por último, que yo no he afirmado *que las ideas de las cosas materiales derivasen del espíritu,* como queréis hacer creer, pues he mostrado luego expresamente que procedían muchas veces de los cuerpos, y precisamente por ello se prueba la existencia de las cosas corpóreas; en este lugar, tan sólo he pretendido decir que su realidad no es tanta que, en virtud de la máxima *nada hay en un efecto que no haya estado, formal o eminentemente, en su causa,* deba concluirse que no han podido derivar del espíritu: lo cual no impugnáis en modo alguno.

7. Nada decís aquí que no hayáis dicho ya antes, y que yo no haya refutado. Sólo os diré algo tocante a la idea del infinito, que, según afirmáis, no puede ser verdadera si yo no abarco lo infinito; decís también que lo que conozco es, todo lo más, una parte del infinito, e incluso una parte pequeñísima, que no representa el infinito mejor de lo que el retrato de un cabello representa a un hombre entero. Os advierto que es contradictorio que yo abarque alguna cosa, y que esa cosa sea infinita, pues, a fin de tener una idea verdadera del infinito no debe éste en modo alguno ser abarcado, supuesto que la inabarcabilidad misma está contenida en la razón formal del infinito. Y, con todo, es evidente que la idea que tenemos del infinito no representa sólo una de sus partes, sino al infinito todo, según una idea humana puede representarlo; aunque sea cierto que Dios, o alguna otra naturaleza inteligente, pueda tener del infinito una idea más perfecta, o sea, más exacta y distinta de la que los hombres tienen, del mismo modo que decimos que quien no está versado en geometría no deja por ello de tener la idea de triángulo cuando lo concibe como una figura compuesta por tres líneas, aunque los geómetras puedan conocer muchas otras propiedades del triángulo, y advertir en su idea muchas cosas que el otro no observa. Pues, así como basta concebir una figura compuesta de tres líneas para tener la idea de todo el triángulo, así basta también concebir algo que no está encerrado dentro de límite alguno para tener una idea, verdadera y completa, de todo el infinito[213].

8. Aquí incurrís en el mismo error, cuando negáis que podamos tener una verdadera idea de Dios. Pues aunque no conozcamos todas las cosas que hay en Dios, sin embargo, todo lo que conocemos de El es enteramente verdadero. En cuanto a lo que decís de que *el pan no es más perfecto que quien lo desea, y que, por concebir yo que algo está actualmente contenido en una idea, no se sigue que eso esté actualmente contenido en la cosa de la que es idea, y así, que yo juzgo de lo que ignoro,* y cosas semejantes, todo ello —digo— nos muestra sólo que queréis impugnar temerariamente muchas cosas cuyo sentido no comprendéis; pues de que alguien desee pan no se infiere que el pan sea más perfecto que él, sino sólo que quien necesita pan es menos perfecto que cuando no lo necesita. Y de que una cosa esté contenida en una idea no concluyo que exista en acto, sino sólo cuando no puede asignarse, como causa de la idea, más que la cosa misma que representa como actualmente existente. Lo que he demostrado no podía predicarse de

muchos mundos, ni de ninguna otra cosa, y sí sólo de Dios. Tampoco juzgo de lo que ignoro, pues he dado las razones de mi juicio, y ellas son tales que hasta ahora no habéis podido refutar ni una sola.

9. Cuando negáis que necesitemos el concurso e influjo continuo de la causa primera para conservarnos, negáis algo que todos los metafísicos consideran evidente, aunque los iletrados no piensen mucho en ello, pues sólo piensan en las causas que la escuela llama *secundum fieri* (es decir: aquellas de las que dependen los efectos en cuanto a su producción), y no en las llamadas *secundum esse* (aquellas de las que dependen los efectos en cuanto a su subsistencia o continuación en el ser (21). Así el arquitecto es causa de la casa, y el padre del hijo, sólo en cuanto a la producción; por ello, acabada la obra, puede subsistir sin dicha causa; pero el sol es causa de la luz que de él procede, *y Dios es causa de todas las cosas creadas, no solamente* por lo que toca a la producción, sino también en lo concerniente a su conservación o duración. Por eso debe siempre obrar del mismo modo sobre su efecto, a fin de conservarlo en el ser primero que le ha dado. Y ello se demuestra claramente con lo que he explicado acerca de la independencia de las partes del tiempo, cosa que tratáis de eludir proponiendo en contra suya la necesidad de la sucesión que hay entre las partes del tiempo abstractamente considerado: mas de eso no se trata aquí, y sí sólo del tiempo o duración de la cosa misma, acerca del cual no podéis negar que todos sus momentos pueden separarse de los que inmediatamente les siguen, es decir, no puede negarse que la cosa pueda dejar de ser en cada momento de su duración.

Y cuando decís *que hay en nosotros fuerza bastante para perseverar en el ser, siempre que no sobrevenga alguna causa corruptora,* no advertís que estáis atribuyendo a la criatura la perfección propia del creador (pues decís que persevera independientemente de otro), y, a la vez, atribuís al creador la imperfección de la criatura, pues resulta de lo que decís que, si El quisiera que dejáramos de ser, sería preciso que la nada fuese el término de su acción positiva.

Lo que luego decís *acerca del proceso al infinito,* a saber: *que no es absurdo dicho proceso,* lo negáis después, al reconocer *que es imposible que pueda darse en aquellas causas tan unidas y subordinadas las unas a las otras, que la inferior no puede obrar si no es movida por la superior.* De esas causas se trata aquí, es decir, de las que dan y conservan el ser a sus efectos, y no de aquellas cuyos

efectos dependen de ellas sólo en el momento de su producción (22), como ocurre con los padres; por tanto, la autoridad de Aristóteles en nada me contradice. Tampoco lo hace eso que decís de Pandora, pues vos misma reconocéis que yo puedo acrecentar las perfecciones humanas de tal modo, que me será fácil reconocer luego que no convienen a la humana naturaleza, lo que me basta para demostrar la existencia de Dios. Pues sostengo que ese poder de aumentar las perfecciones humanas, hasta el punto de ver que son más que humanas, no podría residir en nosotros si Dios no fuera el autor de nuestro ser. Mas, a decir verdad, no me asombra que juzguéis que mi demostración de todo eso no es clara, pues no he visto hasta ahora que entendáis una sola de mis razones.

10. Cuando me reprendéis por haber dicho *que nada puede añadirse ni quitarse a la idea de Dios*, parece que no tenéis en cuenta lo que comúnmente dicen los filósofos de que las esencias de las cosas son indivisibles; pues la idea representa la esencia de la cosa, y si se añade o se quita algo de ella, se convierte en la idea de otra cosa. Así fue fingida antaño la idea de Pandora; así se han hecho todas las ideas de los falsos dioses, por quienes no concebían rectamente la del verdadero. Pero, una vez concebida la idea del verdadero Dios, aunque puedan descubrirse en El nuevas perfecciones no advertidas antes, no por ello se acrecienta su idea, sino que tan sólo se hace más distinta y expresa; pues tales perfecciones tenían que estar contenidas en la misma idea que se poseía antes, supuesto que era verdadera, del mismo modo que la idea de triángulo no aumenta al descubrirse en él propiedades antes ignoradas [214]. Y no creáis que *la idea que de Dios tenemos se forma sucesivamente, al ir ampliando las perfecciones de las criaturas;* se forma, toda entera y de una vez, al concebir nuestro espíritu el ser infinito, incapaz de todo género de aumento.

Preguntáis *cómo pruebo que la idea de Dios está en nosotros como la marca del artífice en la obra, en qué manera está impresa y cuál es la forma de esa marca.* Eso es lo mismo que si, reconociendo yo en un cuadro tan excelente artificio que sólo podría haber salido de la mano de Apeles, y diciendo entonces que tal artificio es como la marca que Apeles ha impreso en todas sus obras, por la cual se distinguen de las demás, me preguntarais: ¿cuál es la forma de esa marca, y en qué manera está impresa? En verdad, ello sería más digno de risa que de respuesta. Y proseguís, diciendo: *si esa marca no es diferente de la obra misma,*

entonces ¿no sois vos mismo más que una idea? ¿No sois otra cosa que un modo del pensamiento? ¿Sois a un tiempo la marca impresa y el sujeto de la impresión? La misma agudeza hay en eso que si me objetarais, tras decir yo que el artificio por el que los cuadros de Apeles se distinguen de los demás no es diferente de los cuadros mismos, que esos cuadros no son más que un artificio, que no están compuestos de materia alguna, que no son más que un modo de pintar, etc.

Y cuando, a fin de negar que hemos sido hechos a imagen y semejanza de Dios, decís *que, entonces, Dios tendría la forma de un hombre,* y os referís en seguida a todas las cosas en que se diferencian la naturaleza humana y la divina, ¿sois acaso más agudo que si, a fin de negar que ciertos cuadros de Apeles han sido hechos a semejanza de Alejandro, dijerais que, si así fuese, Alejandro tendría la forma de un cuadro, siendo así que los cuadros están hechos de madera y colores, y no de carne como Alejandro? Pues no es propio de la esencia de una imagen asemejarse en todo a la cosa de la que es imagen; basta con que se le asemeje en algo. Y es evidente que esa facultad de pensar, admirable y perfectísima, que concebimos haber en Dios, está representada por la que hay en nosotros, aunque sea mucho menos perfecta. Y cuando preferís comparar la creación divina con la obra de un arquitecto, más bien que con la generación de un padre, lo hacéis sin razón alguna. Pues aunque esas tres maneras de obrar sean del todo diferentes, no hay tanta distancia entre la producción natural y la divina como la que hay entre esta última y la producción artificial. Mas ni yo he dicho que haya la misma relación entre Dios y nosotros que entre un padre y sus hijos, ni es tampoco cierto que no haya nunca semejanza entre el artífice y su obra: la hay, por ejemplo, cuando un pintor hace un retrato de sí mismo.

Reproducís mis palabras con muy poca fidelidad cuando pretendéis que yo he dicho *que concibo la semejanza que guardo con Dios, al saber que soy una cosa incompleta y dependiente;* al contrario, yo sólo he dicho eso a fin de mostrar la diferencia que hay entre nosotros y Dios, y precisamente para evitar que se creyese que yo pretendía igualar a Dios con los hombres, la criatura con el creador. Pues en ese mismo lugar he dicho que no sólo concebía que era en eso muy inferior a Dios, y que aspiraba a una mayor perfección, sino también que esas mayores cosas a las que aspiraba se encontraban en acto en Dios de manera infinita,

y, sin embargo, yo hallaba en mí algo semejante, pues me atrevía a aspirar a ellas.

Por último, cuando decís *que resulta extraño que los demás hombres no tengan acerca de Dios los mismos pensamientos que yo, siendo así que Dios ha impreso en ellos su idea lo mismo que en mí,* es lo mismo que si os extrañarais de que, poseyendo todo el mundo la noción de triángulo, no todos advirtieran en ella igual número de propiedades, e incluso hubiera algunos que le atribuyesen falsamente otras[215].

De las cosas que han sido objetadas contra la cuarta meditación

Ya he explicado bastante qué idea tenemos de *la nada,* y cómo es que participamos del *no ser,* diciendo que tal idea es negativa, y que ello no quiere decir sino que no somos el ser supremo, y que carecemos de muchas cosas. Pero os empeñáis en buscar dificultades donde no las hay[216]. Y cuando decís que *veo algunas obras de Dios que no están acabadas por entero,* os inventáis algo que jamás he escrito ni pensado; pues yo sólo he dicho que, si ciertas cosas fuesen consideradas, no como formando parte del universo entero, sino como todos separados y cosas singulares, entonces podrían parecer imperfectas.

Todo lo que decís luego acerca de la causa final debe ser referido a la causa eficiente. Así, por la admirable disposición de las partes en las plantas, los animales, etc., es justo admirar la mano de Dios que así las ha dispuesto, y por el examen de la obra es justo conocer y glorificar al obrero, pero no tratar de adivinar con qué fin ha creado cada cosa. Y aunque en materia de moral, donde está permitido servirse de conjeturas, pueda resultar piadoso meditar acerca del fin que, según conjeturamos, se ha propuesto Dios al regir el universo, en materia de física, donde debe sustentarse todo en razones sólidas, eso estaría fuera de lugar. Y no podemos fingir que hay unos fines más fáciles de descubrir que otros, pues todos se hallan igualmente ocultos en el abismo inescrutable de su sabiduría[217]. Y tampoco debéis fingir que nadie puede entender las demás causas, pues no hay ninguna que no sea más fácil de conocer que la del fin que Dios se ha propuesto. Y hasta las que citáis como ejemplos de dificultad no son tan difíciles como para que deje de haber alguien que crea conocerlas. Y por

último, puesto que me preguntáis de tan buena fe *qué ideas pienso yo que mi espíritu habría tenido de Dios y de sí mismo, si, a partir del momento en que fue infundido en el cuerpo, hubiera permanecido hasta ahora con los ojos cerrados, los oídos tapados, y sin usar ningún otro sentido,* os responderé con la misma buena fe y sinceridad que (con tal de suponer que no hubiera sido ni estorbado ni ayudado por el cuerpo para pensar) no me cabe duda de que tendría las mismas ideas que ahora, sólo que mucho más claras y puras; pues los sentidos lo estorban en muchos casos, y en nada lo ayudan a fin de concebirlas. Y, de hecho, nada hay que impida a todos los hombres reconocer que tienen en sí las mismas ideas, salvo el estar demasiado ocupados, por lo común, en la consideración de las cosas corpóreas.

2. En este punto, estáis siempre entendiendo mal, como si fuera una imperfección positiva, lo de que *estamos sujetos a error,* cuando no es (y principalmente respecto de Dios) sino la negación de una perfección mayor en las criaturas. La comparación de los ciudadanos de una república con las partes del universo no hace al caso, pues la malicia de los ciudadanos, en cuanto referida a la república, es una cosa positiva, mas no ocurre así con lo de que el hombre está sujeto a error (es decir, que no tiene todas las perfecciones), cuando se le refiere al bien del universo entero. La comparación puede hacerse mejor entre el que quisiera que el cuerpo humano estuviese todo cubierto de ojos, a fin de que fuese más hermoso (pues el ojo es su parte más hermosa) y quien piense que no debería haber criaturas en el mundo que no estuvieran libres de error, es decir, que no fuesen perfectas.

Es del todo falso lo que a continuación suponéis, a saber: *que Dios nos haya destinado a malas obras, y que nos dé imperfecciones y otras cosas semejantes.* Como tampoco es cierto *que Dios haya dado al hombre una facultad de juicio incierta, confusa e insuficiente hasta para las pocas cosas en que le está permitido juzgar.*

3. ¿Queréis que os diga en pocas palabras *a qué puede extenderse la voluntad, que el entendimiento no pueda alcanzar?* Pues a todo aquello en que sucede que erramos. Así, cuando juzgáis que el espíritu es un cuerpo tenue y sutil, podéis en verdad concebir que es un espíritu, o sea, una cosa pensante; pero lo que no podéis concebir es que la cosa pensante y la extensa sean una misma: lo único

que hacéis es desear creerlo, pues así lo habéis hecho siempre, y no es fácil que os apartéis de vuestras opiniones, ni que abandonéis voluntariamente vuestros prejuicios. Así también, cuando juzgáis que una manzana que acaso esté envenenada va a serviros bien de alimento, concebís ciertamente que su olor, su color y hasta su sabor, son agradables, más no por ello concebís que la manzana ha de seros útil como alimento: juzgáis así porque así queréis que sea. De esta suerte, reconozco que no queremos algo sin haberlo concebido antes de algún modo, mas niego que nuestro entender y nuestro querer tengan la misma extensión; pues es cierto que, a propósito de una misma cosa, podemos querer mucho y conocer muy poco *. Y cuando no juzgamos bien, no por ello es malo nuestro querer, sino que acaso lo que sucede es que queremos una cosa mala; y hasta puede decirse que no concebimos mal ninguna cosa, sino sólo que se dice que concebimos mal cuando creemos concebir algo más de lo que, en efecto, concebimos.

Aunque sea de suyo completamente evidente lo que luego negáis a propósito de la indiferencia de la voluntad, no voy a probarlo, pues su naturaleza es tal que cada uno debe experimentarlo en sí mismo, más bien que persuadirse por medio de la razón; y no es de extrañar que el personaje que representáis, ¡oh carne!, no preste atención al modo como el espíritu obra dentro de él. Así, pues, no seáis libre, si no queréis; por lo que a mí toca, gozaré de mi libertad, pues no sólo la siento dentro de mí, sino que veo que, al intentar combatirla, en lugar de oponerle sólidas razones, os contentáis con negarla. Y acaso hallaré yo más crédito en el espíritu de los demás, afirmando lo que he experimentado y los demás pueden también experimentar en su interior, del que hallaréis vos, pues negáis una cosa acaso sólo porque no la habéis sentido nunca. Con todo, fácil es colegir por vuestras propias palabras que sí la habéis experimentado alguna vez: pues, cuando negáis *que podamos impedir caer en el error,* ya que mantenéis que la voluntad sólo se inclina hacia algo si es determinada por el entendimiento, estáis de acuerdo, sin embargo, en *que podemos evitar perseverar en él*, lo cual no podría ser sin la libertad que la voluntad tiene de inclinarse a un lado u otro, sin esperar que el entendimiento la determine, liber-

* Seguimos literalmente el texto latino *(possumus enim de eadem re velle permulta, et perpauca tantum cognoscere),* pues la traducción de Clerselier es más confusa («nous pouvons avoir *plusieurs volontés* d'une mesme chose, et cependant que nous pouvons n'en connoistre que fort peu»). *(N. del T.)*

tad que vos no queréis reconocer. Pues si el entendimiento ha determinado una vez a la voluntad, haciéndola seguir un juicio falso, os pregunto: cuando la voluntad comienza por vez primera a procurar no perseverar en el error, ¿quién la determina para que obre así? Si es ella misma, entonces no necesita del entendimiento para inclinarse hacia algo (y, sin embargo, eso es lo que hace un momento negabais, y en lo que consiste toda nuestra disputa); y si es el entendimiento el que la determina, entonces no es ella la que se precave contra el error, y lo que ocurre es que, así como antes tendía hacia la falsedad que le era propuesta por el entendimiento, así ahora tiende por azar hacia la verdad, porque el entendimiento se la propone. Y quisiera saber cómo concebís la naturaleza de la falsedad, y cómo pensábais que puede ser objeto del entendimiento. Pues por lo que a mí toca, no entendiendo por falsedad más que la privación de la verdad, me parece que es enteramente contradictorio que el entendimiento perciba la falsedad bajo la apariencia de la verdad, lo cual, sin embargo, tendría que suceder, si es él quien determina a la voluntad para que se incline hacia lo falso.

4. Por lo que concierne al provecho de estas meditaciones, ya he advertido en el prefacio (que espero hayáis leído), que no será grande para quienes, no tomándose el trabajo de comprender el orden de mis razones, intenten sólo buscar a toda costa motivos de disputa considerando por separado sus partes *. En cuanto al método que nos enseña a distinguir lo que concebimos en efecto con claridad de aquello que sólo creemos concebir así, aunque creo que lo he mostrado ya, no podría esperar que lo entendiesen quienes se toman tan poca molestia por despojarse de sus prejuicios que son capaces de quejarse porque *he empleado demasiadas palabras* para indicar el medio de deshacerse de ellos.

De las cosas que han sido objetadas contra la quinta meditación

1. Tras citar algunas palabras mías, añadís que eso es todo cuanto tengo que decir tocante al asunto de que

* Traducimos el latín *(pro iis qui... in singulas tantum earum partes disputarse studebunt)*, en vez del más impreciso francés *tacheront seulement de chercher à toutes rencontres des occasions de dispute:* el texto francés no recoge el sentido del latino, que insiste en la coherencia del orden *frente* a la dispersión de los temas aislados. *(N. del T.)*

se trata; por ello, me veo obligado a advertir al lector que no os habéis fijado en el orden y enlace de lo que he escrito; pues creo que dicho orden es tal, que a la prueba de cada cuestión contribuyen todas las cosas que la anteceden y una gran parte de las que la siguen. De manera que no seríais fiel a lo que he dicho acerca de una cuestión, si no dierais cuenta, a la vez, de todo lo que he escrito acerca de las demás.

En cuanto a lo que decís de que *os resulta duro ver cómo se establece una cosa inmutable y eterna que no es Dios,* tendríais razón si se tratase de algo existente, o si yo estableciera algo hasta tal punto inmutable, que su inmutabilidad misma no dependiera de Dios. Pero, así como los poetas fingen que los destinos han sido impuestos por Júpiter, pero, una vez establecidos, él mismo está obligado a respetarlos, así también pienso yo que las esencias de las cosas, y las verdades matemáticas, no es que sean independientes de Dios, pero, como Dios lo ha querido y dispuesto así, son inmutables y eternas [218]. Que eso os parezca duro de reconocer o blando, poco me importa; me basta con que sea verdad *.

Lo que después alegáis contra los universales de los dialécticos no me atañe, pues yo los concibo de otra manera que ellos. Mas por lo que toca a las esencias que conocemos de modo claro y distinto, como la del triángulo o cualquier otra figura geométrica, me será fácil hacer que reconozcáis que las ideas que de ellas tenemos no han podido ser obtenidas de las ideas de las cosas singulares; pues lo que os lleva a decir que son falsas es que no concuerdan con la opinión que de antemano tenéis acerca de la naturaleza de las cosas [219]. Algo más adelante llegáis a decir que *el objeto de las matemáticas puras, como el punto, la línea, la superficie, y lo que está compuesto de tales cosas, no pueden tener existencia alguna fuera del entendimiento;* se sigue de ello, necesariamente, que jamás ha habido triángulo alguno en el mundo, ni nada de lo que, según concebimos, pertenece a la naturaleza del triángulo, o a la de cualquier otra figura geométrica; y, por lo tanto, que las esencias de esas cosas no han sido obtenidas a partir de cosa alguna existente. Decís que son falsas; pero ello es así según vuestra opinión, pues suponéis una naturaleza de las cosas tal que no pueden concordar con ella. Pero si no queréis mantener

---

* Traducimos «duro... o blando» siguiendo el latín *(seu durum, seu molle),* más expresivo y enérgico que el francés *(dur ou non).* *(N. del T.)*

asimismo que toda la geometría es falsa, no podréis negar que, con ellas, se demuestran muchas verdades que, como no cambian nunca y siempre son las mismas, no sin razón son llamadas inmutables y eternas.

Decir que no concuerdan con la opinión que tenéis acerca de la naturaleza de las cosas, ni con la que tuvieron Demócrito y Epicuro —construida y formada de átomos—, no es para ellas más que simple denominación extrínseca, que en nada las afecta; y no puede dudarse de que se acomodan a esa verdadera naturaleza de las cosas, establecida por el verdadero Dios. No porque haya en el mundo substancias largas sin anchura, o anchas sin profundidad; sino porque las figuras geométricas no son consideradas como substancias, sino sólo como límites, dentro de los cuales está contenida la substancia. Con todo, no estoy de acuerdo en que las ideas de tales figuras hayan sido alguna vez objeto de nuestros sentidos, según se cree vulgarmente. Pues aunque, sin duda, puede haber en el mundo algunas que sean tal como los geómetras las consideran, niego que las haya a nuestro alcance, salvo, acaso, algunas tan pequeñas que no causan impresión alguna sobre nuestros sentidos: pues están compuestas ordinariamente por líneas rectas, y pienso que jamás ha impresionado nuestros sentidos parte alguna de una línea que fuese realmente recta. Y así, cuando a través de una lente miramos las que nos habían parecido más rectas, las vemos irregulares, y onduladas. Por tanto, cuando en nuestra niñez hemos visto por vez primera una figura triangular trazada sobre un papel, esa figura no ha podido enseñarnos la manera de concebir el triángulo geométrico, pues no lo representaba mejor de como representa un mal lápiz una imagen perfecta. Mas como la idea verdadera del triángulo estaba ya en nosotros, y nuestro espíritu podía concebirla más fácilmente que la figura, más compuesta, de un triángulo pintado, por eso al ver dicha figura compuesta no la hemos concebido a ella misma, sino más bien al verdadero triángulo. De igual modo, cuando miramos un papel en el que están dispuestos ciertos trazos que representan el rostro de un hombre, esa visión no provoca en nosotros la idea de esos trazos mismos, sino más bien la de un hombre: lo que no ocurriría si el rostro de un hombre no nos fuese conocido ya, y no estuviéramos acostumbrados a pensar en él más bien que en sus rasgos, los cuales no sabríamos distinguir, incluso, unos de otros cuando nos hallamos un poco alejados. Y así, en verdad, nunca podríamos conocer el triángulo geométrico partiendo del que vemos trazado en el papel, si nuestro espíritu no poseyera ya su idea.

2. No veo en este punto a qué género de cosas pretendéis que pertenezca la existencia, ni por qué no puede ser llamada una propiedad, como la omnipotencia, entendiendo por propiedad —como aquí se hace— todo lo que puede ser atribuido a una cosa [220]. Más aún, la existencia necesaria es en Dios una propiedad, tomando esta palabra en su sentido más estricto, pues a El solo le conviene, y sólo en El forma parte de la esencia. Por eso la existencia del triángulo no debe ser comparada con la existencia de Dios, pues en Dios se relaciona con la esencia de muy otro modo que en el triángulo. Y no cometo aquí la falta que llaman los lógicos petición de principio, cuando incluyo la existencia entre las cosas que pertenecen a la esencia de Dios, de igual manera que tampoco la cometo cuando incluyo entre las propiedades del triángulo la de que sus tres ángulos valen dos rectos. Tampoco es cierto que la esencia y la existencia de Dios, como sucede en el triángulo, puedan ser concebidas la una sin la otra, pues su ser es Dios, y no el triángulo. Y, con todo, no niego que la existencia posible sea una perfección de la idea de triángulo, como la existencia necesaria es una perfección de la idea de Dios, pues ello la hace más perfecta que las ideas de todas esas quimeras que suponemos no pueden tener realidad. Por lo tanto, en nada habéis aminorado la fuerza de mi argumento, y seguís engañado por el sofisma que, según decís, me habría sido tan fácil evitar. En cuanto a lo que después añadís, ya he respondido a ello suficientemente, y os engañáis por completo *cuando afirmáis que no se demuestra la existencia* de Dios al modo como se demuestra que los ángulos de todo triángulo rectilíneo valen dos rectos; pues el razonamiento es semejante en ambos casos, si bien la demostración que prueba la existencia de Dios es mucho más sencilla y evidente que la otra. Nada diré de lo demás, pues, si decís que no explico las cosas y que mis pruebas no son convincentes, yo creo que con más razón podría decirse eso mismo acerca de vos y de vuestras pruebas.

3. Contra lo que aquí se decía de Diágoras, Teodoro, Pitágoras y otros, os opongo el caso de los escépticos, que llegaron a poner en duda las demostraciones de la geometría; y yo mantengo que no lo habrían hecho si hubieran tenido un verdadero conocimiento de Dios. Y no se prueba que una cosa sea mejor conocida que otra por el hecho de que parezca verdadera a más personas, sino porque quienes conocen bien ambas dicen que una de ellas es más evidente que la otra.

De las cosas que han sido objetadas contra la sexta meditación

1. Ya he refutado antes lo que aquí negáis, a saber: *que las cosas materiales, en cuanto objeto de las matemáticas puras, pueden tener alguna existencia.*

Por lo que toca a la intelección de un quiliógono, es falso que sea confusa, pues partiendo de ella pueden demostrarse clara y distintamente muchas cosas, lo que no podría ocurrir si sólo se lo conociera confusamente, o, como decís, si sólo se lo conociera de nombre. Es muy cierto que lo entendemos claramente, todo entero y a un tiempo, aunque no podamos imaginarlo con claridad. Es por ello evidente que las facultades de entender y de imaginar no difieren sólo en grado, sino que se trata de dos maneras de obrar por completo diferentes. Pues en la intelección el espíritu se emplea sólo a sí mismo, mientras que en la imaginación contempla alguna forma corpórea. Y aunque las figuras geométricas sean corpóreas, no hay por qué creer que lo sean también cuando no caen bajo la imaginación, las ideas que nos sirven para concebir dichas figuras. Y es muy digno de vos, ¡oh carne!, pensar *que las ideas de Dios, los ángeles y el alma humana son corpóreas o cuasi corpóreas, pues han sido obtenidas a partir de la forma del cuerpo humano y de algunas otras cosas muy simples, ligeras e imperceptibles.* Pues quien se represente así a Dios o al espíritu humano, trata de imaginar una cosa del todo inimaginable, y sólo se figura una idea corpórea a la que atribuye falsamente el nombre de Dios o de espíritu; pues en la verdadera idea de espíritu sólo está contenido el pensamiento con todos sus atributos, entre los cuales no hay ninguno que sea corpóreo.

2. Dejáis ver aquí con claridad que os apoyáis sólo en vuestros prejuicios, sin jamás deshaceros de ellos, pues no queréis que alberguemos la menor sospecha de falsedad tocante a las cosas en que nunca hemos advertido ninguna; y por eso decís *que cuando miramos de cerca una torre y la tocamos casi con la mano, no dudamos de que sea cuadrada,* si así nos lo parece; y *que, cuando estamos despiertos, sabemos que lo estamos sin duda alguna,* y otras cosas por el estilo. Pero no tenéis razón alguna para creer que hayáis examinado con el cuidado suficiente todo aquello en que puede ocurrir que os equivoquéis; y acaso no fuera difícil mostrar que os engañáis a veces en cosas que admitís como

verdaderas y seguras. Y cuando decís *que, al menos, no puede dudarse de que las cosas se nos aparecen tal y como se nos aparecen* *, decís lo mismo que yo, pues tal afirmación está expresamente en mi segunda meditación; pero de lo que aquí se trataba era de la verdad de las cosas que están fuera de nosotros, y acerca de ello no veo que hayáis dicho nada verdadero.

3. No voy a pararme aquí a tratar de cosas que habéis rebatido tantas veces, y que repetís una vez más tan vanamente; por ejemplo, que he afirmado muchas cosas sin pruebas, manteniendo que las he demostrado; como también que me he referido sólo al cuerpo grosero cuando excluía de mi esencia al cuerpo, siendo así que mi propósito ha sido el de excluir todo género de cuerpo, por sutil que fuese; y cosas por el estilo. Pues ¿cómo responder a tantas palabras afirmadas sin fundamento razonable, si no es negándolas sin más? Con todo, diré de pasada que me gustaría saber en qué os fundáis para decir que yo me he referido al cuerpo macizo y grosero más bien que al tenue y sutil; afirmáis que es porque yo he dicho *que tengo un cuerpo al que estoy unido*, y también *que es cierto que yo, es decir, mi espíritu, es distinto de mi cuerpo*: mas confieso no entender por qué tales palabras no pueden referirse al cuerpo sutil tan bien como al grosero, y creo que sólo vos podíais interpretarlas como habéis hecho. Por lo demás, he mostrado claramente en la segunda meditación que el espíritu podía ser concebido como una substancia existente, aun antes de que supiéramos que había en el mundo viento, fuego, vapor, aire u otro cuerpo cualquiera, por sutil y tenue que pudiera ser; mas en ese mismo lugar he dicho que no era el momento de tratar acerca de si, en efecto, se distinguía del cuerpo: eso lo he reservado para esta sexta meditación, tratando ampliamente del asunto y decidiéndolo mediante una demostración verdadera. Pero vos, al confundir la cuestión de cómo puede el espíritu ser concebido con la que atañe a lo que en realidad es, no dejáis ver otra cosa sino que no habéis entendido nada con claridad.

4. Preguntáis ahora *cómo estimo que la especie o idea del cuerpo, que es extenso, puede ser recibida en mí,*

---

* Seguimos el latín *(appareant quales apparent)*, y no el francés *(paraissent comme elles sont)*, pues, aunque sí se trata de que Gassendi establece la *realidad de la apariencia*, la establece *como tal apariencia*, con independencia de que tengan *otra* realidad, en la cual «son»... Esto queda confuso en la traducción de Clerselier. *(N. del T.)*

que soy una cosa inextensa. Respondo que el espíritu no recibe ninguna especie corpórea, sino que la intelección pura de las cosas, ya sean corpóreas, ya espirituales, se produce sin que se dé imagen o especie corpórea alguna. Y en cuanto a la imaginación, que sólo puede tratar de cosas corpóreas, cierto es que para formar alguna se necesita una especie que sea un verdadero cuerpo, a la que se aplica el espíritu: mas no se precisa que el espíritu la reciba. Lo que decís de la idea del sol formada por un ciego de nacimiento a partir del solo conocimiento de su calor, puede refutarse fácilmente: dicho ciego puede tener, en efecto, una idea clara y distinta del sol como de una cosa que calienta, aunque no tenga idea de él como de una cosa que alumbra. Y no tenéis razón para compararme a ese ciego: en primer lugar, porque el conocimiento de una cosa que piensa es mucho más amplio que el de una cosa que calienta (es incluso más amplio que el conocimiento de cualquier otra cosa, como he mostrado oportunamente), y en segundo lugar, porque sólo quien está dotado del sentido de la visión y conoce, por ello, la figura y la luz del sol, puede argüir que la idea del sol formada por el ciego no contiene todo lo que puede conocerse del sol. Mas en cuanto a vos, no sólo no conocéis más cosas que yo tocante al espíritu, sino que no percibís todo lo que yo veo en él, de suerte que sois más bien vos quien se asemeja a un ciego, y yo, por respecto a vos, sólo podría ser llamado corto de vista *, como el resto de los hombres.

Por otra parte, no he dicho que el espíritu no era extenso con el objeto de explicar lo que es y dar a conocer su naturaleza, sino sólo a fin de advertir que se engañan quienes creen que es extenso. Lo mismo que si algunos se empeñaran en decir que Bucéfalo era una música [221], no sin razón lo negarían otros. Y, en verdad, en todo lo que aquí añadís para probar que el espíritu es extenso, pues —decís— se sirve del cuerpo, que es extenso, no razonáis mejor que si, por relinchar Bucéfalo y emitir sonidos que pueden relacionarse con la música, concluyerais que Bucéfalo es una música. Pues aunque el espíritu esté unido a todo el cuerpo, de ello no se sigue que esté extendido por todo el cuerpo, pues lo propio del espíritu no es extenderse, sino pen-

* Seguimos el latín *lusciosus* («corto de vista»); el francés *louche* ya significaba «bizco» en el XVII, y traducir «bizco» no hace sentido. (Cierto que «corto de vista» no es la única acepción de *lusciosus*, pero es la más conveniente en el contexto.) *(N. del T.)*

sar. Y el espíritu no concibe la extensión por medio de una especie extensa que se halle en él, aunque sí la imagine aplicándose a una especie corpórea que es extensa, según he dicho antes. Y, por último, no es necesario que la naturaleza del espíritu sea como la del cuerpo, aunque tenga el poder de mover el cuerpo.

5. Lo que aquí decís acerca de la unión del espíritu con el cuerpo se parece mucho a las dificultades anteriores. Nada objetáis contra mis razones, sino que tan sólo proponéis las dudas que parecen seguirse de mis conclusiones, aunque tales dudas se os ocurren sólo por querer someter al examen de la imaginación cosas que, por su naturaleza, no caen bajo la jurisdicción de ella. Así por ejemplo, cuando se os ocurre comparar la mezcla de cuerpo y espíritu con la de dos cuerpos, me bastará con responder que esa comparación es imposible, ya que ambas cosas son enteramente diferentes, y que no puede imaginarse que haya partes en el espíritu, aunque el espíritu conciba que hay partes en el cuerpo. ¿Pues quién os ha enseñado que todo lo que concibe el espíritu deba darse realmente en él mismo? Si así fuera, y dado que concibe la magnitud del universo, debería tenerla él, y así sería, no sólo extenso, sino más extenso que la tierra toda.

6. Aquí no me contradecís en nada; con todo, decís muchas cosas: así podrá advertir el lector que no debe juzgar de la fuerza de vuestras razones por la prolijidad de vuestras palabras.

Hasta aquí ha hablado el espíritu con la carne, y, como era justo, ha disentido de ella en muchos puntos. Ahora levanto la máscara y reconozco que hablo en realidad al señor Gassendi, persona tan estimable por la integridad y honestidad de su espíritu como por la profundidad y sutileza de su doctrina, y cuya amistad, siéndome muy cara, me esforzaré siempre en merecer. Le suplico, por ello, que no se sienta ofendido si, al refutar sus objeciones, me he valido de la libertad común entre filósofos, así como yo le aseguro que en nada me ha ofendido lo que ha escrito. Me ha complacido, sobre todo, que un hombre de su mérito, y en una disertación tan larga y cuidadosa, no haya dado ninguna razón que venza a las mías, y que nada haya opuesto contra mis conclusiones que no tuviera muy fácil respuesta [mm].

CARTA DEL SEÑOR DESCARTES AL SEÑOR CLERSELIER

Que sirve de respuesta a una colección de las principales réplicas hechas por el señor Gassendi contra las respuestas anteriores [223]

Señor:

Mucho os agradezco el que, viendo que yo desdeñaba responder al grueso volumen de réplicas que el autor de las quintas objeciones ha dirigido contra mis respuestas [224], hayáis rogado a algunos de vuestros amigos que recogieran las más poderosas razones de dicho libro, y me hayáis enviado el resumen hecho por ellos. Habéis mostrado en esto que cuidáis más que yo mismo de mi reputación; pues os aseguro que nada me importa la estima o menosprecio que yo pueda merecer de aquellos a quienes semejantes razones hayan podido persuadir. Las personas de mejor ingenio, de entre las que conozco, que han leído su libro, me han dicho que no habían hallado en él nada de particular: sólo a ellos deseo dar satisfacción. Sé que la mayoría de los hombres se fijan más en las apariencias que en la verdad, y juzgan más a menudo mal que bien; por eso no creo que su aprobación merezca el trabajo que habría de emprender para obtenerla. Mas no deja de complacerme el resumen que me habéis enviado, y me siento obligado a dar una respuesta, más por agradecimiento al trabajo de vuestros amigos que por necesitar defensa; pues creo que quienes lo han hecho han de juzgar ahora, igual que yo, que todas las objeciones que ese libro contiene están fundadas en palabras mal entendidas o en suposiciones falsas, puesto que así son todas las que han encontrado dignas de nota; y, sin embargo, han sido tan diligentes que hasta han añadido algunas que no recuerdo haber leído.

Destacan tres contra la primera meditación, a saber:

1. *Que pido lo imposible cuando pretendo que se abandone todo género de prejuicios;* 2. *Que al pretender abandonarlos se adoptan otros aún más perjudiciales;* 3. *Y que el método que propongo, consistente en dudar de todo, no puede servir para encontrar verdad alguna.*

La primera se funda en que el autor del libro no ha tenido en cuenta que el nombre de prejuicio no comprende todas las nociones que están en nuestro espíritu (cuyo completo abandono reconozco imposible), sino sólo todas las opiniones a las que damos crédito en virtud de juicios he-

chos antes; y puesto que juzgar o no juzgar es un acto de la voluntad, como he explicado en su lugar, es evidente que está en nuestro poder. Y así, para deshacerse de todo género de prejuicios, basta con resolverse a no afirmar ni negar nada acerca de todo aquello que antes habíamos afirmado o negado, hasta que lo hayamos examinado de nuevo, aunque no por ello dejan de conservarse las mismas nociones en la memoria. He dicho, con todo, que era difícil negar crédito a todo cuanto antes lo merecía, en parte porque hacen falta razones para dudar antes de determinarse a hacerlo (y por eso he expuesto las principales en mi primera meditación), y en parte porque, aunque se haya adoptado la resolución de no afirmar ni negar nada, fácilmente se la olvida luego si no ha quedado profundamente impresa en la memoria: y por eso he exhortado a pensar en ella cuidadosamente.

La segunda objeción no es más que una suposición enteramente falsa; pues, aunque yo haya dicho que era preciso, incluso, esforzarse en negar las cosas afirmadas antes con exceso, he mencionado expresamente la limitación de que ello sólo debía hacerse mientras se buscaba algo más cierto que lo que se negaba: y es evidente que, durante ese tiempo, no puede adoptarse prejuicio alguno que sea nocivo.

Tampoco la tercera es más que pura invención; pues aunque sea cierto que la duda, por sí sola, no basta para establecer verdades, no por ello deja de ser útil a fin de preparar al espíritu para establecerlas más tarde, y sólo así he usado de ella.

Contra la segunda meditación, vuestros amigos señalan seis cosas. Es la primera que, al decir yo *pienso, luego existo,* el autor de las réplicas pretende que sobreentiendo esta premisa mayor: *aquello que piensa, existe;* y así, que estoy ya abrazando un prejuicio. Al decir eso, abusa de nuevo de la palabra *prejuicio;* pues, si bien puede darse el nombre de tal a esa proposición, cuando es anunciada sin pensar en lo que significa, y se cree que es verdad sólo por recordar que antes se creyó que lo era, no puede, sin embargo, decirse que sea un prejuicio cuando se la examina con atención, pues aparece tan evidente al entendimiento que éste no puede dejar de creerla, aunque acaso sea la primera vez en su vida que piensa en ella, no teniendo, por tanto, prejuicio alguno. Empero, aquí el error más grave está en que el autor supone que el conocimiento de las proposiciones particulares debe siempre ser deducido de las universales, según el orden de los silogismos de la dialéctica; y así muestra que sabe muy poco de la manera en que debe

buscarse la verdad; pues, a fin de encontrarla, es muy cierto que debe comenzarse siempre por las nociones particulares, para llegar más tarde a las generales, aunque es también posible, *recíprocamente, una vez halladas las generales*, deducir de ellas otras particulares. Así, cuando se enseña a un niño los elementos de la geometría, no podrá entender en general que, *cuando se restan partes iguales de cantidades iguales, los restos siguen siendo iguales*, o que *el todo es mayor que sus partes*, si no se le dan ejemplos de casos particulares. Y por no darse cuenta de esto, nuestro autor se ha extraviado en tantos razonamientos falsos con que ha engrosado su libro; pues no ha hecho más que inventar falsas premisas mayores a capricho, como si yo hubiera deducido de ellas las verdades que he explicado [225].

La segunda objeción que aquí notan vuestros amigos es que, *para saber que se piensa, es preciso saber qué es pensamiento; y yo no lo sé, dicen, porque lo he negado todo*. Pero yo he negado sólo los prejuicios, y no las nociones que, como ésta, son conocidas sin afirmación ni negación.

La tercera es *que no puede haber pensamiento sin objeto; por ejemplo, sin cuerpo*. Ahí debe evitarse el equívoco con la palabra pensamiento, que puede ser entendida como la cosa que piensa, y también como la acción de esa cosa; ahora bien, yo niego que la cosa pensante necesite otro objeto distinto de sí misma para ejercitar su acción, aunque puede extender ésta a las cosas materiales cuando las examina.

La cuarta, que *aunque tenga yo un pensamiento de mí mismo, no sé si ese pensamiento es una acción corpórea o un átomo que se mueve, más bien que una substancia inmaterial*. Se repite aquí el equívoco con la palabra pensamiento, y nada más veo en ello, sino una cuestión desprovista de fundamento, y por el estilo de esta otra: creéis que sois un hombre porque percibís en vos todas las cosas en cuya virtud llamáis hombres a quienes las poseen; pero ¿qué sabéis si sois más bien un elefante, en virtud de otras razones que no podéis percibir? Pues, tras haber juzgado la substancia pensante que es intelectual, por haber advertido en sí misma todas las propiedades de las substancias intelectuales, y ninguna de las corpóreas, se le pregunta que cómo sabe que no es un cuerpo, más bien que una substancia inmaterial.

La quinta objeción es parecida: que, *aunque no halle extensión en mi pensamiento, de ello no se sigue que no sea extenso, porque mi pensamiento no es regla de la verdad*

de las cosas. Y también lo es la sexta: *que puede suceder que la distinción que hago con mi pensamiento entre pensamiento y cuerpo sea falsa.* Debe notarse aquí en particular el equívoco existente en las palabras *mi pensamiento no es regla de la verdad de las cosas.* Pues si lo que se quiere decir es que mi pensamiento no debe ser regla para los demás, a fin de obligarles a creer una cosa porque yo pienso que es verdadera, entonces estoy enteramente de acuerdo; pero ello está fuera de propósito, pues nunca he querido obligar a nadie a seguir mi autoridad: muy al contrario, en muchos lugares he advertido que nadie debe dejarse persuadir más que por la evidencia de las razones. Por lo demás, si el nombre de pensamiento se emplea indistintamente para todo género de operaciones del alma, es cierto que puede haber muchos pensamientos de los que no se debe inferir nada respecto de la verdad de las cosas exteriores; pero eso no viene a cuento en este momento, pues tratamos de los pensamientos que son percepciones claras y distintas, y de los juicios que cada cual hace en sus adentros a continuación de esas percepciones. Por ello, y en el sentido en que estas palabras deben tomarse aquí, afirmo que el pensamiento de cada cual, es decir, la percepción o conocimiento que tiene de una cosa, debe ser para él la regla de la verdad de dicha cosa: es decir, que todos los juicios que hace han de ser conformes a tal percepción para ser buenos. Y hasta cuando se trata de las verdades de la fe, debemos percibir alguna razón para reconocer que han sido reveladas por Dios, antes de decidirnos a creerlas; y aunque los ignorantes hacen bien en seguir el juicio de los más capaces, tocante a las cosas cuyo conocimiento es dificultoso, es preciso, sin embargo, que su percepción les enseñe que son ignorantes, y que no lo son tanto aquellos cuyos juicios van a seguir, pues, de no ser así, harían mal en seguirlos, y obrarían más bien como autómatas o brutos que como hombres. De este modo, el error más absurdo que un filósofo puede admitir es el de querer hacer juicios que no se acomoden a las percepciones que de las cosas tiene; y no veo cómo podría excusarse nuestro autor de haber cometido esa falta en la mayor parte de sus objeciones: pues pretende, no que cada cual se atenga a su propia percepción, sino que preste atención a las opiniones o fantasías que tiene a bien proponernos, aunque sea imposible entenderlas.

Contra la tercera meditación, advierten vuestros amigos: 1: *que no todo el mundo experimenta en sí mismo la idea de Dios;* 2: *que si yo tuviera esa idea, la comprendería;* 3: *que muchos han leído mis razones y no han quedado*

convencidos; 4: y que no se sigue que exista Dios de saberme yo imperfecto. Pero si el nombre de idea se toma en el sentido que yo he dicho, sin caer en el equívoco de quienes lo limitan a las imágenes de las cosas materiales que se forman en la imaginación, entonces no puede negarse que se posee la idea de Dios, salvo que se diga que no se entiende qué quieren decir estas palabras: *la cosa más perfecta que podamos concebir,* pues eso es lo que todos los hombres llaman *Dios.* Y es caer en extravagancia, a fin de hacer objeciones a toda costa, el llegar a decir que no se entienden esas palabras, que son las más ordinarias en boca de los hombres; aparte de que es la más impía confesión posible decir, en el sentido de que yo uso esa palabra de idea, que uno no tiene la idea de Dios: pues eso significa, no sólo que no se le conoce por razón natural, sino que no puede saberse nada de El ni por la fe ni por ningún otro medio, pues si no se tiene idea alguna de Dios, es decir, percepción alguna que responda al significado del nombre *Dios,* por mucho que se diga que uno cree que *Dios* existe, tanto monta como decir que uno cree que *nada* existe, y así no se sale de los abismos de la impiedad y la ignorancia más extrema.

Lo que añaden, a saber, *que si yo tuviera esa idea, la comprendería,* está dicho sin fundamento: pues como la palabra *comprender* significa alguna limitación, un espíritu finito no podría comprender a Dios, que es infinito; mas ello no impide que lo perciba, al modo que se puede tocar una montaña, aunque no se la pueda abarcar con los brazos.

Lo que dicen de mis razones, *que muchos las han leído y no han quedado convencidos,* puede refutarse fácilmente, pues ha habido otros que las han comprendido y han quedado satisfechos; y una persona que afirma, sin intención de mentir, que ha comprendido alguna cosa, es más digna de crédito que mil personas que la nieguen por no haber podido comprenderla: así como en lo tocante al descubrimiento de los antípodas se ha hecho más caso a la relación de unos pocos marineros que habían dado la vuelta a la tierra, que a la opinión de miles de filósofos que no creían que fuese redonda. Y puesto que arguyen aquí con los *Elementos* de Euclides, como si fuesen fáciles de entender para todo el mundo, les pido que consideren que entre cien de aquellos que son estimados como los más sabios en la filosofía de la Escuela, habrá todo lo más uno que los entienda, y no habrá uno entre diez mil que entienda todas las demostraciones de Apolonio o de Arquímedes, aunque sean tan evidentes y ciertas como las de Euclides.

Por último, cuando dicen *que no se sigue que haya Dios de saberme yo imperfecto,* nada prueban; pues yo no me he valido tan sólo de eso para deducir la existencia de Dios, sino que he añadido otras cosas: sólo me confirman la costumbre que tiene nuestro autor de truncar mis razones, fijándose sólo en algunas de sus partes, a fin de que parezcan imperfectas.

Nada veo en cuanto observan a propósito de las tres otras meditaciones que no haya refutado yo ampliamente en otro lugar, como cuando objetan, *1: que incurro en círculo al probar la existencia de Dios mediante ciertas nociones que están en nosotros, y decir luego que no podemos estar seguros de nada antes de saber que existe Dios; 2: que el conocimiento de Dios no sirve de nada para adquirir el de las verdades matemáticas; y 3: que Dios puede engañarnos.* Véase acerca de ello mi respuesta a las segundas objeciones, números 3 y 4, y el final de la segunda parte de mi respuesta a las cuartas.

Mas añaden al final un pensamiento que no tengo noticia de que haya sido escrito por nuestro autor en su libro de réplicas, aunque se parece mucho a los suyos: *muchos excelentes ingenios,* dicen, *creen ver con claridad que la extensión matemática, que yo tomo como principio de mi física, no es otra cosa que mi propio pensamiento, y que no tiene ni puede tener subsistencia alguna fuera de mi espíritu, no siendo más que una abstracción hecha por mí del cuerpo físico; y, por lo tanto, que toda mi física no puede ser sino imaginaria y fingida, como lo son todas las matemáticas, y que en la física real de las cosas creadas por Dios hay una materia real, sólida y no imaginaria*[226]. He ahí la objeción de las objeciones, y el compendio de toda la doctrina de los excelentes ingenios que aquí se alegan. Todas las cosas que podemos entender y concebir no son para ellos más que imaginaciones y ficciones de nuestro espíritu, que no pueden tener subsistencia alguna: de donde se sigue que no hay nada de lo que se puede entender, concebir o imaginar, que deba admitirse como verdadero: o sea, que es preciso cerrar las puertas a la razón y resignarse a ser mono o loro, para merecer figurar en las filas de esos excelentes ingenios. Pues si las cosas que pueden concebirse han de ser consideradas falsas por el solo hecho de poder concebirse, ¿qué nos queda, si no es tomar por verdaderas aquellas que no son concebidas, y componer una doctrina imitando a los demás, sin saber por qué los imitamos, como hacen los monos, o proferir palabras ignorando su sentido, como hacen los loros? Me sirve de consuelo el que unan mi

física a las puras matemáticas, pues mi deseo es, en efecto, que se parezca a ellas lo más posible.

Por lo que toca a las dos cuestiones que añaden al final, a saber, *cómo el alma mueve al cuerpo si ella no es material, y cómo puede recibir las especies de los objetos corpóreos,* me dan sólo ocasión para advertir que nuestro autor no ha tenido razón cuando, so pretexto de dirigirme objeciones, me ha propuesto muchas cuestiones cuya solución no era necesaria para probar las cosas que yo he escrito, acerca de cuyas cuestiones pueden los más ignorantes hacer más en un cuarto de hora de lo que todos los mayores sabios podrían resolver en toda su vida; y ésta es la causa de que no me haya tomado el trabajo de responder a algunas. Y entre otras, éstas que acabo de mencionar presuponen la explicación de la unión que hay entre el alma y el cuerpo, de la cual aún no he tratado [227]. Mas os diré que toda la dificultad que contienen procede sólo de una suposición que es falsa, y que no puede ser probada en modo alguno, a saber: que si el alma y el cuerpo son dos substancias de diferente naturaleza, ello les impide obrar una sobre otra; al contrario: quienes admiten accidentes reales, como el calor, el peso y otros semejantes, no dudan de que esos accidentes obren sobre el cuerpo; y sin embargo hay más diferencia entre ellos y él, es decir, entre unos accidentes y una substancia, de la que hay entre dos substancias [228].

Por lo demás, puesto que he tomado la pluma, mencionaré aquí dos de los equívocos que he hallado en ese libro de réplicas, porque son los que me parece que podrán hacer dudar con más facilidad a los lectores menos avisados; y, al hacer esto, deseo dar testimonio de que, si hubiera encontrado alguna otra cosa merecedora de respuesta, no la habría desdeñado.

El primero está en la página 63. Yo dije en alguna parte que, mientras que el alma duda de la existencia de todas las cosas materiales, sólo se conoce a sí misma precisamente, *praecise tantum,* como substancia inmaterial; y, un poco después, a fin de mostrar que con las palabras *praecise tantum* no me refería a una absoluta exclusión o negación. sino sólo a una abstracción de las cosas materiales, dije que, a pesar de ello, no se podía asegurar que no hubiera nada corpóreo en el alma, aunque no fuese conocido. Pues bien, por haber dicho yo eso, se comete la injusticia de intentar persuadir al lector de que, al decir *praecise tantum,* he querido excluir el cuerpo, y he incurrido luego en contradicción al decir que no pretendía excluirlo. Nada respondo a la acusación que se me hace inmediatamente después,

según la cual yo he supuesto en la sexta meditación alguna cosa que no había sido probada antes, incurriendo así en paralogismos; pues es fácil reconocer la falsedad de tal acusación, muy repetida a lo largo del libro, y que podría hacerme sospechar que su autor no había procedido de buena fe, si no conociera su ingenio, y no creyera que ha sido el primer engañado por una creencia tan falsa.

El otro equívoco está en la página 84, donde pretende que *distinguere* y *abstrahere* son la misma cosa; sin embargo, hay gran diferencia, pues si se distingue una substancia de sus accidentes deben considerarse ambas cosas, lo que es muy útil para conocerla; mientras que si sólo se separa, por abstracción, esa substancia de sus accidentes, es decir, si se la considera a ella sola sin pensar en los otros, eso impide que se la pueda conocer bien, porque la substancia manifiesta su naturaleza por medio de los accidentes.

Esto es, señor, todo lo que he creído tener que responder al grueso volumen de réplicas. Pues si bien acaso daría mayor satisfacción a los amigos del autor si las refutara todas, una tras otra, creo que no se la daría a mis amigos, los cuales tendrían motivos para reprenderme por haber gastado tiempo en algo tan poco necesario, haciendo así dueños de mi tiempo a todos los que quisieran perder el suyo proponiéndome cuestiones inútiles. Con todo, os doy las gracias por vuestras molestias. Quedad con Dios.



SEXTAS OBJECIONES

hechas por diversos teólogos y filósofos[229]

Tras haber leído con atención vuestras Meditaciones, y las respuestas que habéis dado a las objeciones que os han ido siendo propuestas, nos quedan aún ciertos escrúpulos, de los que es conveniente que nos libréis.

El primero es que no parece argüir con claridad existencia el hecho de que pensemos. Pues, para estar seguro de que pensáis, debéis saber antes cuál es la naturaleza del pensamiento y de la existencia; y, mientras ignoráis ambas cosas, ¿cómo podéis saber que pensáis, o que existís? Así pues, al decir *yo pienso,* no sabéis lo que decís, y al añadir *luego existo,* tampoco lo entendéis; y ni siquiera sabéis si decís o pensáis algo, siendo necesario para ello que sepáis que sabéis lo que decís, y para esto, a su vez, que conocéis que sabéis lo que decís, y así hasta el infinito; por lo tanto, es evidente que no podéis saber si existís, y ni siquiera si pensáis[230].

Pasando al *segundo escrúpulo:* cuando decís *pienso, luego existo,* ¿no podría decirse que os engañáis, *que no pensáis,* sino que sois movido de algún modo, y que lo que atribuís al pensamiento no es otra cosa que un movimiento corpóreo? Pues nadie ha logrado aún entender el razonamiento por el que pretendéis haber demostrado que no hay ningún movimiento corpóreo que pueda ser llamado legítimamente pensamiento. Pues ¿acaso creéis haber analizado los movimientos de vuestra materia sutil hasta el punto de estar seguro vos mismo, y poder convencernos a nosotros, que consideramos las cosas con atención y no pensamos carecer de agudeza, de que repugna a la razón que nuestros pensamientos se hallen extendidos por esos movimientos corpóreos?

El *tercer escrúpulo* no es diferente del segundo. Pues aunque algunos padres de la Iglesia hayan creído, junto con todos los platónicos, que los ángeles eran corpóreos (y de ahí que el Concilio de Letrán concluyera que podían ser pintados), y lo mismo hayan creído del alma racional, que algunos de entre ellos han estimado transmitirse de padre a hijo, han dicho, sin embargo, que los ángeles y las almas pensaban; ello nos hace creer que su opinión era la de que el pensamiento podía producirse mediante movimientos corpóreos, o que los ángeles eran ellos mismos movimientos corpóreos, de los cuales no se distinguían por el pensamiento. Ello puede confirmarse también con los pensamientos que tienen los monos, los perros y demás animales; pues, ciertamente, los perros ladran mientras duermen, como si persiguiesen liebres o ladrones, y saben muy bien que corren, cuando están despiertos, y que ladran, cuando están dormidos, aunque reconozcamos con vos que nada hay en ellos distinto del cuerpo. Y si decís que los perros no saben que corren ni que piensan, aparte de que lo diríais sin pruebas, acaso ocurra que ellos crean lo mismo de nosotros, a saber, que no sabemos que corremos ni que pensamos, cuando ejecutamos dichas acciones. Pues, a fin de cuentas, vos no sabéis nada del modo que tienen de operar en su interior, como tampoco ellos saben nada del vuestro [231]; y ha habido en otro tiempo hombres eminentes, como los hay hoy, que no niegan a los brutos la facultad de razonar. Y no podemos persuadirnos, ni con mucho, de que todas sus operaciones puedan explicarse suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles sentimientos, ni alma, ni vida: al contrario, estamos dispuestos a apostar, dígase lo que se quiera, que eso es imposible y hasta ridículo. Y, por último, si es cierto que los monos, los perros y los elefantes obran así en todas sus operaciones, no faltará quien diga que también las acciones del hombre son semejantes a las de las máquinas, sin admitir en él ni sentimientos ni entendimiento, dado que, si la débil razón de los brutos difiere de la del hombre, ello será sólo cuestión de grado, sin mutación de esencia.

El *cuarto escrúpulo* se refiere al conocimiento que tiene un ateo, conocimiento que él sostendrá ser muy cierto, y hasta muy evidente —según vuestra regla—, cuando asegura que si se restan cosas iguales de cosas iguales, los restos serán iguales; o bien que los tres ángulos de un triángulo rectilíneo valen dos rectos, y cosas por el estilo; pues no puede pensar en ellas sin creer a la vez que son certísimas. Y mantiene que eso es tan verdadero, que aunque no exis-

tiera Dios, o fuera imposible que lo hubiese (como él imagina), seguiría estando tan seguro de esas verdades como si en realidad existiera. Y, de hecho, niega que se le pueda objetar nada que le ocasione la más mínima duda; pues ¿qué le objetaríais? ¿Que, si hay Dios, podría engañarle? Os dirá que es imposible que se equivoque en dichas cosas, aun cuando Dios emplease todo su poder.

De este escrúpulo nace *un quinto,* fundado en esa *capacidad de engañar que vos pretendéis negar por entero* a Dios. Pues si muchos teólogos estiman que los condenados, sean ángeles u hombres, están engañados de continuo por la idea de un fuego devorador, impresa en ellos por Dios, de suerte que creen firmemente, y se imaginan que ven y sienten en realidad, que son atormentados por un fuego que los consume, aunque en realidad no exista, ¿acaso Dios no puede engañarnos con impresiones semejantes, imponiéndonos continuamente ideas falsas? Si así fuera, pensaríamos ver con claridad, y percibir con cada uno de nuestros sentidos, cosas que, sin embargo, no están en efecto fuera de nosotros, y sería cierto que no hay cielo, ni astros, ni tierra, y que no tenemos brazos, ni pies, ni ojos, etc. Y si Dios procediera de ese modo, no se podría decir que era injusto, y ningún motivo tendríamos para quejarnos de El, pues siendo el Supremo Señor de todo, puede disponer de todo como le plazca, y además parece tener derecho a hacerlo, a fin de humillar la arrogancia de los hombres, castigar sus crímenes, o el pecado de sus primeros padres, o por alguna otra razón que nos es desconocida. Y ello parece confirmarse, en verdad, con ciertos lugares de las Escrituras, que prueban que el hombre no puede saber nada, como resulta de este texto del Apóstol en la primera a los Corintios, capítulo 8, versículo 2: *quien crea saber alguna cosa, aún no conoce lo que debe saber ni cómo debe saberlo;* y en el Eclesiastés, capítulo 8, versículo 17: *he llegado a saber que, de todas las obras de Dios que hay bajo el sol, el hombre no puede dar razón alguna, y que, cuanto más se esfuerce por hallarlas, menos las encontrará; y si dice que conoce algunas, no será cierto que las haya alcanzado.* Pues bien: del contenido de todo el libro se desprende que el sabio ha dicho eso por razones maduramente pensadas, y no a la ligera; y ello se ve sobre todo cuando trata la cuestión del alma, que vos decís ser inmortal. Pues dice en el capítulo 3, versículo 19, *que el hombre y la bestia corren la misma suerte,* y para que no digáis que eso se refiere sólo al cuerpo, añade poco después *que el hombre en nada supera a las bestias;* y, hablando del espíritu humano mis-

mo, dice que *nadie sabe si se remonta,* es decir, si es inmortal, *o si, como el de los otros animales, desciende,* es decir, se corrompe. Y no podéis decir que habla en dicho lugar por boca de los impíos, pues si así fuera habría debido advertir de ello, y refutar lo alegado. No os excuséis tampoco diciendo que corresponde a los teólogos la interpretación de las Escrituras; pues, siendo cristiano como sois, debéis estar dispuesto a responder y dar satisfacción a todos aquellos que os objeten algo contra la fe, y sobre todo cuando lo que se os objeta se opone a los principios que deseáis establecer[232].

El sexto escrúpulo se refiere a la indiferencia del juicio, o sea, de la libertad, la cual negáis que haga más perfecto el libre arbitrio, pues, al contrario, en esa indiferencia hacéis consistir su imperfección; de suerte que, cuando el entendimiento conoce con claridad y distinción lo que debe creerse, hacerse u omitirse, entonces la voluntad no es indiferente. ¿No os dais cuenta de que con semejantes principios destruís completamente, al quitarle la indiferencia, la libertad que Dios tiene de crear este mundo más bien que otro, o de no crear ninguno?[233] Y, sin embargo, es de fe creer que Dios ha sido indiferente, desde toda la eternidad, a crear un mundo o varios, e incluso a no crear ninguno. ¿Y quién puede dudar de que Dios no haya visto siempre con entera claridad todas las cosas que podían hacerse u omitirse? Siendo así, no puede decirse que el claro conocimiento de las cosas, y su percepción distinta, suprima la indiferencia del libre arbitrio, la cual no se acomodaría nunca con la libertad de Dios, si no pudiera acomodarse con la libertad humana, pues es cierto que las esencias de las cosas, como las de los números, son indivisibles e inmutables; y, por lo tanto, la indiferencia está comprendida en la libertad del libre arbitrio de Dios, tanto como lo está en la libertad del libre arbitrio de los hombres.

El séptimo escrúpulo versa acerca de la superficie en la cual, o por cuyo medio, decís que se producen todas las sensaciones. Pues no entendemos cómo puede ocurrir que tal superficie no forme parte de los cuerpos percibidos, ni tampoco del aire, o los vapores, ni sea tampoco el límite o término de ninguna de esas cosas; tampoco entendemos cómo es que decís que no hay accidentes reales, sean del cuerpo o substancia que sean, que puedan ser separados de su sujeto por la omnipotencia divina, y existir sin él, como realmente existen en el Santísimo Sacramento del altar. En todo caso, nuestros doctores reservarán su juicio hasta que

hayan visto si, en la física que nos prometéis, demostráis bien todas esas cosas; bien es cierto que les cuesta trabajo creer que nos las podáis proponer con tal claridad que debamos en adelante prestarles asenso, en detrimento de lo que hasta ahora habíamos aprendido.

La respuesta que habéis dado a las quintas objeciones nos ha suscitado *el octavo escrúpulo*. ¿Cómo es posible que las verdades geométricas o metafísicas, que en ese lugar mencionáis, sean inmutables y eternas, y no obstante dependan de Dios? ¿Según qué género de causa pueden depender de El? ¿Y cómo habría podido hacer que la naturaleza del triángulo no existiera? ¿O que no fuese cierto, desde toda la eternidad, que dos por cuatro fuesen ocho? ¿O que un triángulo no tuviera tres ángulos? [234] Por lo tanto, o tales verdades no dependen más que del entendimiento solo, cuando piensa, o dependen de la existencia de las cosas mismas, o bien son independientes; ya que no parece posible que Dios haya hecho de manera que alguna de ellas no existiese desde toda la eternidad.

El *noveno escrúpulo,* por último, nos parece de la mayor importancia. Se refiere a vuestra afirmación de que debe desconfiarse de los sentidos, siendo la certeza del entendimiento mucho mayor que la obtenida por medio de aquéllos. ¿Pues cómo puede ser eso, si el entendimiento mismo no tiene otra certeza que la que toma de los sentidos, cuando éstos se hallan bien dispuestos? Y, de hecho, ¿no es claro que el entendimiento no puede corregir el error de algún sentido, si antes otro sentido no le saca del error en que él mismo está? Por ejemplo: un palo parece roto, en el agua, a causa de la refracción; ¿quién corregirá dicho error? ¿El entendimiento? No por cierto, sino el sentido del tacto. Lo mismo sucede en los demás casos. Por lo tanto, si alguna vez conseguís tener bien dispuestos todos vuestros sentidos, y éstos os indican siempre la misma cosa, tened por seguro de que adquiriréis, por mediación suya, la mayor certeza de que un hombre es capaz en cuanto a lo natural. Si os fiáis demasiado, en cambio, de los razonamientos de vuestro espíritu, os engañaréis con frecuencia, pues sucede muchas veces que nuestro entendimiento se equivoca en cosas que había tenido por indubitables.

Estas son nuestras dificultades principales. A cuya solución deberéis añadir también alguna regla cierta y señales infalibles, según las cuales podamos conocer con certeza, cuando concebimos completamente una cosa sin otra, que es verdad que una se distingue de otra de tal manera que, al menos en virtud de la omnipotencia divina, ambas pue-

den subsistir por separado. O sea, en una palabra, que nos enseñéis cómo podremos conocer clara, distinta y ciertamente, que esa distinción, formada por nuestro entendimiento, no tiene su fundamento en nuestro espíritu, sino en las cosas mismas. Pues cuando contemplamos la inmensidad de Dios sin reparar en su justicia, o cuando reflexionamos sobre su existencia, *sin pensar en el Hijo ni en el Espíritu* Santo, ¿acaso no concebimos tan perfectamente esa existencia, o a Dios mismo como existente, sin las otras dos personas, que un infiel podría negar la divinidad de éstas, con tanta razón como vos negáis al cuerpo que sea espíritu o pensamiento? Pues así como concluiría mal quien dijera que el Hijo y el Espíritu Santo son esencialmente distintos del Padre, o que pueden separarse de El, *del mismo modo* no se os concederá jamás que el pensamiento, o por mejor decir el espíritu humano, sea realmente distinto del cuerpo, aunque concibáis claramente a uno sin el otro, y podáis negar que lo propio de uno no es propio del otro, e incluso aunque reconozcáis que ello no se produce en virtud de abstracción alguna de vuestro espíritu. Ahora bien: si dais entera *satisfacción a todas estas dificultades*, podéis estar seguro de que ya no quedará nada que pueda disgustar a nuestros teólogos.

APENDICE

Añadiré aquí lo que algunos otros me han propuesto, para no tener que responder a ello por separado; pues su asunto es muy semejante.

Personas muy doctas y de buen ingenio me han hecho las tres preguntas que siguen:

La primera: ¿cómo podemos estar seguros de que tenemos una idea clara y distinta de nuestra alma?

La segunda: ¿cómo podemos estar seguros de que esa idea es completamente distinta de las demás cosas?

La tercera: ¿cómo podemos estar seguros de que no contiene en sí nada que pertenezca al cuerpo?

Lo que sigue me ha sido remitido con este título:

DE LOS FILOSOFOS Y GEOMETRAS AL SEÑOR DESCARTES

Señor:

Por mucho que sea el cuidado con que examinemos si la idea que tenemos de nuestro espíritu (es decir, la noción o concepto del espíritu humano) no contiene en sí nada de corpóreo, no nos atrevemos a afirmar que el pensamiento no pueda, en modo alguno, convenir al cuerpo *agitado por ocultos movimientos.* Pues viendo que hay ciertos cuerpos que no piensan y otros que piensan (como los hombres y acaso los de los brutos) ¿no nos tendríais por sofistas, y no nos acusaríais de exceso de temeridad, si, pese a ello, concluyéramos que ningún cuerpo piensa? Hasta nos cuesta trabajo dejar de creer que con harta razón os habríais burlado de nosotros, si hubiéramos sido nosotros los primeros que hubiésemos empleado ese argumento que se refiere a las ideas, y del cual os servís a fin de probar a Dios y la distinción real entre el espíritu y el cuerpo, y que lo habríais sometido inmediatamente al examen de vuestro análisis. Es verdad que parecéis tan lleno de prevención, que es como si os hubierais puesto vos mismo un velo delante del espíritu, que os impide ver el que todas las operaciones y propiedades del alma que advertís en vos dependen simplemente de movimientos del cuerpo. Si ello no es así, soltadnos el nudo que, en vuestra opinión, tiene encadenados nuestros espíritus, y les impide elevarse *por encima del cuerpo.*

El nudo es aquí el siguiente: comprendemos muy bien que dos más tres son cinco, y que, si se restan cosas iguales de cosas iguales, los restos serán iguales; estamos tan convencidos como vos mismo de estas verdades y de otras mil; entonces, ¿por qué no estamos igual de convencidos, por medio de vuestras ideas o de las nuestras, de que el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, o de que existe Dios? Acaso digáis que no podéis meternos esta verdad en el espíritu, si no meditamos con vos; mas tenemos que responderos que hemos leído vuestras Meditaciones más de siete veces, con una atención de espíritu casi semejante a la de los ángeles, y, con todo, aún no estamos persuadidos. Y tampoco creemos que vayáis a decir que el espíritu de todos nosotros es tan estúpido y grosero como

el de las bestias, y del todo inhábil para las cuestiones metafísicas, en las que hace treinta años que nos ejercitamos, con tal de no reconocer que las razones que tomáis de las ideas de Dios y el espíritu no poseen tan gran peso y autoridad que puedan y deban someterse a ellas todos los hombres sabios que traten, en lo posible, de elevar su espíritu por encima de la materia.

Estimamos, por el contrario, que reconoceréis lo mismo que nosotros, si os tomáis el trabajo de releer vuestras Meditaciones, con el mismo espíritu y afán de análisis que adoptaríais si os hubieran sido propuestas por algún adversario. Y por último, puesto que no conocemos hasta dónde alcanza el poder de los cuerpos y sus movimientos, y dado que vos mismo confesáis que no hay nadie que pueda saber todo lo que Dios ha puesto o puede poner en un sujeto, si no media revelación particular de su parte, ¿cómo es que sabéis que Dios no ha puesto en algún cuerpo la propiedad de pensar, dudar, etc.?

Estos son, señor, nuestros argumentos, o si lo preferís, nuestros prejuicios; y si nos ofrecéis el necesario remedio, careceríamos de palabras para expresaros nuestro agradecimiento y lo obligados que os quedaríamos, por haber roturado nuestro espíritu, haciéndolo apto para recibir con fruto la semilla de vuestra doctrina. Dios quiera que lo consigáis, y nosotros le elevamos preces para que se digne otorgar dicha recompensa a vuestra piedad, que no os permite emprender nada que no esté por completo enderezado a mayor gloria suya.

RESPUESTAS DEL AUTOR
A LAS SEXTAS OBJECIONES

hechas por diversos teólogos, filósofos y geómetras

1. Es muy cierto que nadie puede estar seguro de que piensa ni de que existe, si antes no conoce la naturaleza del pensamiento y la existencia. Ahora bien, no es menester para ello una ciencia reflexiva, o adquirida por demostración, y mucho menos la ciencia de esa ciencia, mediante la cual sepa que sabe, y sepa que sabe que sabe, y así hasta el infinito, pues un conocimiento tal es imposible, sea cual sea la cosa sobre la que verse; basta con saber eso mediante ese género de conocimiento interior que antecede siempre al adquirido, y que es tan natural en todos los hombres, por lo que toca al pensamiento y a la existencia, que, si bien podemos fingir que no lo tenemos (cegados por ciertos prejuicios, y más atentos al sonido de las palabras que a su significado), es imposible que en realidad no lo tengamos. Así pues, cuando alguien se da cuenta de que piensa, y concluye de ahí, con toda evidencia, que existe, aunque acaso no se haya tomado nunca el trabajo de saber qué es el pensamiento ni la existencia, las conoce por fuerza lo bastante como para que no le quede duda alguna al respecto.

2. También es imposible que quien sabe, de una parte, que piensa, y, de otra parte, lo que quiere decir ser movido, crea que se engaña y que, en realidad, no piensa, sino que resulta ser movido. Pues poseyendo una idea del pensamiento completamente diferente de la del movimiento corpóreo, necesariamente concebirá al uno como distinto del otro; aunque, por haberse habituado en exceso a atribuir a un mismo sujeto diferentes propiedades, en nada afines entre sí, puede suceder que ponga en duda, y

hasta afirme, que pensar y ser movido son en él la misma cosa. Debe notarse que aquellas cosas de las que tenemos diferentes ideas pueden ser tomadas por una sola cosa de dos *modos, a saber: o bien con unidad e identidad de naturaleza*, o bien tan sólo con unidad de composición. Así por ejemplo, es *muy cierto que la idea de figura no es la misma* que la de movimiento; que la acción por la que entiendo es concebida mediante una idea distinta de aquella de la acción por la que quiero; que la carne y los huesos poseen ideas diferentes; y que la idea de pensamiento es muy otra que la de extensión. Y, con todo, concebimos muy bien que la misma substancia a la que conviene la figura sea capaz de movimiento, de manera que poseer figura y ser móvil son una misma cosa, con unidad de naturaleza; como también es una misma cosa, con unidad de naturaleza, el que quiere y el que entiende. Mas no sucede lo propio con la substancia *que consideramos* bajo la forma de un hueso, y la que consideramos bajo la forma de carne: ello hace que no podamos tomarlos por una *sola y misma cosa con unidad de* naturaleza, sino sólo con unidad de composición, en cuanto que es un mismo animal quien tiene carne y huesos. La cuestión es ahora saber si concebimos que la cosa pensante y la extensa son lo mismo, con unidad de naturaleza, de suerte que entre pensamiento y extensión haya la misma conexión y afinidad que observamos entre movimiento y figura, o entre la acción del entendimiento y la de la voluntad; o bien si se las considera como una sola cosa con unidad de composición, en cuanto que se dan en un mismo hombre, al modo de los huesos y la carne en un mismo animal. Mi opinión es que se trata de esto último: pues la distinción que advierto entre la naturaleza de una cosa extensa y la de *una cosa pensante no me parece menor que* la que hay entre los huesos y la carne[235].

Mas como en este punto se me combate con autoridades, me veo obligado, a fin de que no perjudiquen la verdad, a responder a lo que se me objeta *(que nadie ha podido entender aún mi demostración)*, diciendo que, si bien son pocos todavía los que la han examinado con atención, hay con todo algunos que están persuadidos de haberla entendido, y a los que ha convencido. Y así como debe darse más crédito a un solo testigo que, tras viajar hacia América, nos diga haber visto antípodas[236], que a otras mil personas que nieguen que los hay sin más razón que no saberlo, de un modo semejante los que sopesan como es debido el valor de mis razones deben hacer más caso a la autoridad de un solo hombre que dice entender muy bien

una demostración, que a la de otros mil que dicen, sin otra razón, que nadie ha podido entenderla todavía. Pues aunque ellos no la entiendan, otros pueden entenderla; y como al querer inferir lo contrario dan pruebas de no ser muy exactos en sus razonamientos, parece que su autoridad no debe ser tenida en mucho.

Responderé, por último, a la cuestión que se me propone en este lugar, a saber: *que yo no he analizado los movimientos de mi materia sutil hasta el punto de estar yo mismo seguro, y poder convencer a personas que consideran las cosas con atención y no piensan carecer de agudeza, de que repugna a la razón que nuestros pensamientos se hallen extendidos por esos movimientos corpóreos;* es decir, según interpreto, que nuestros pensamientos y ciertos movimientos corpóreos son una misma cosa. Diré que, por lo que a mí toca, estoy muy seguro, mas no por ello puedo confiar en persuadir a los demás, por mucha atención que pongan y mucha capacidad que piensen tener, al menos mientras sigan aplicando su espíritu sólo a las cosas imaginables, y no a las puramente inteligibles, como es fácil ver que hacen aquellos que se imaginan que toda la distinción que media entre pensamiento y movimiento debe entenderse mediante el análisis y la disección de cierta materia sutil. Pues tal distinción sólo puede entenderse cuando se considera que las ideas de una cosa pensante y una cosa extensa son enteramente diversas e independientes entre sí, y que es contradictorio que no puedan ser separadas, al menos por la omnipotencia divina, cosas que concebimos que son diversas e independientes, con claridad y distinción. De suerte que, cuantas veces las hallemos juntas en un mismo sujeto, como hallamos en un mismo hombre pensamiento y movimiento corpóreo, no debemos estimar por ello que sean lo mismo con unidad de naturaleza, sino sólo con unidad de composición.

3. Lo que se dice aquí de los platónicos y sus secuaces está hoy en día tan desacreditado en toda la Iglesia Católica, y, en general, entre todos los filósofos, que no merece la pena pararse en ello. Es cierto, por otra parte, que el Concilio de Letrán ha concluido que los ángeles pueden ser pintados, pero no lo ha hecho así porque fuesen corpóreos. Y aunque se pensara que lo eran, no por ello habría razones para creer que sus espíritus fuesen más inseparables de sus cuerpos que los de los hombres. Y aunque, por ficción, se dijera que el alma humana pasa de padre a hijo, de ahí no se inferiría que fuese corpórea, sino sólo que, así

como nuestros cuerpos nacen de los de nuestros padres, así también nuestras almas procederían de las suyas. Por lo que concierne a los perros y los monos, y aun cuando yo les atribuyera pensamiento, no se seguiría de ello que el alma humana no se distingue del cuerpo, sino que en los demás animales también se distinguen cuerpo y alma: lo cual, por cierto, han estimado —junto con Pitágoras— esos mismos platónicos cuya autoridad acaba de alegársenos, según se desprende de su creencia en la metempsicosis. Por lo que a mí toca, no es que sólo haya dicho que no había pensamiento en los brutos, como aquí se afirma, sino que, además, lo he probado con tan fuertes razones, que hasta ahora nadie me ha objetado nada de importancia al respecto. Son más bien quienes aseguran *que los perros saben muy bien que corren cuando están despiertos, y saben que ladran cuando están dormidos,* hablando como si lo supieran de buena tinta y penetrasen en el corazón de los perros, los que no prueban nada de cuanto dicen. Es cierto que añaden *que no pueden persuadirse de que las operaciones de las bestias pueden explicarse suficientemente por medio de la mecánica, sin atribuirles sentimientos, ni alma, ni vida* (es decir, tal como yo lo explico, sin atribuirles pensamiento, pues nunca les he negado lo que vulgarmente se llama vida, alma corpórea y sentido orgánico); *al contrario, están dispuestos a apostar, dígase lo que se quiera, que eso es imposible y hasta ridículo.* Pero eso no es una prueba: pues no hay proposición que sea tan verdadera que no pueda decirse de ella que no persuade: precisamente suele nacer la apuesta cuando las pruebas faltan [237]; y, como en otro tiempo hubo hombres eminentes que, de modo semejante, se burlaron de quienes mantenían que había antípodas, creo que no debe incurrirse en la ligereza de tomar por falso lo que a algunos otros parezca ridículo.

Añaden, por último: *que no faltará quien diga que también las acciones del hombre son semejantes a las de las máquinas, sin admitir en él sentimiento ni entendimiento, si es cierto que los monos, los perros y los elefantes obran también como máquinas en todas sus operaciones.* Tampoco ésa es una razón que pruebe algo, salvo, acaso, que hay hombres que conciben tan confusamente las cosas, y que se apegan con tal obstinación a las opiniones concebidas por vez primera, sin haberlas examinado nunca bien, que son capaces, antes de apartarse de ellas, de negar que estén en sí mismos las cosas que por experiencia saben que están. Pues, en verdad, es imposible que dejemos de experimentar a diario, en nosotros mismos, que pensamos; y, por tanto,

aunque nos demuestren que todas las operaciones de los brutos pueden efectuarse sin pensamiento, nadie podrá inferir de ello, razonablemente, que él no piensa, excepto aquel que, habiendo supuesto siempre que las bestias piensan como nosotros, y estando persuadido de que él obra del mismo modo que ellas, se obstine en mantener la proposición de *que el hombre y el bruto obran de la misma manera,* hasta el punto de que, cuando le demuestren que los brutos no piensan, preferirá renunciar a su propio pensamiento (del que tiene noticia en su interior mediante una experiencia continuada e infalible), más bien que cambiar su opinión, según la cual él obra del mismo modo que los brutos. Con todo, no puedo persuadirme de que haya muchos espíritus de ese género. Serán más, según creo, los que sostengan (y, desde luego, con mayor razón), si se les concede *que el pensamiento no se distingue del movimiento corpóreo,* que hay pensamiento en los brutos tanto como en los hombres, pues advertirán en ellos los mismos movimientos corpóreos que en nosotros; y, al añadir a esto *que la diferencia, siendo sólo cuestión de grado, no muda la esencia de las cosas,* aunque acaso no juzguen a las bestias tan racionales como a los hombres, tendrán al menos ocasión de creer que en ellas hay espíritus de especie semejante a los nuestros.

4. Por lo que concierne al conocimiento que tiene un ateo, fácil es demostrar que no puede saber nada con certeza y seguridad; pues, como ya he dicho, cuanto menos poderoso sea aquel a quien reconozca como autor de su ser, tanto mayor motivo tendrá para dudar de si su naturaleza es tan imperfecta que él pueda engañarse hasta en las cosas que le parezcan más evidentes; y nunca podrá librarse de esa duda si antes no reconoce que ha sido creado por un Dios que es principio de toda verdad, y que no puede engañarle.

5. Y puede apreciarse con claridad que Dios no puede ser burlador, si se considera que la forma o esencia del engaño es un no ser, en el cual no puede recaer nunca un ser supremo. Y todos los teólogos concuerdan en esta verdad, que puede ser llamada base y cimiento de la religión cristiana, pues toda la certeza de la fe depende de ella. En efecto: ¿cómo podríamos dar fe a las cosas que Dios nos ha revelado, si creyéramos que a veces nos engaña? Y si bien es opinión común de los teólogos que los condenados son atormentados por el fuego de los infiernos, no por ello, sin embargo, opinan *que son engañados de continuo por la idea*

de un fuego devorador que los consume, impresa en ellos por Dios; más bien creen que el fuego los atormenta realmente, porque, *así como el espíritu de un hombre vivo, aunque no sea corpóreo, está encerrado por la naturaleza en el cuerpo, del mismo modo Dios, en virtud de su omnipotencia, puede hacer con facilidad que sea alcanzado después de la muerte por el fuego corpóreo* (véase el Maestro de las Sentencias, Libro 4, Dist. 44). En lo que concierne a los lugares de las Escrituras, no creo que esté obligado a responder, salvo cuando parezcan contrarios a una opinión mía particular; pues cuando no sólo se me oponen a mí, sino a opiniones comúnmente admitidas por todos los cristianos (como son las impugnadas aquí: por ejemplo, que podemos conocer algo, y que el alma del hombre no es semejante a las de los animales), temería pecar de presuntuoso si no prefiriera contentarme con las respuestas que otros han dado y buscara otras nuevas, dado que nunca he profundizado en el estudio de la teología, y sólo me he aplicado a ella en la medida que me ha parecido necesaria para mi propia instrucción, no sintiendo en mí inspiración divina en cuya virtud me juzgue capaz de enseñarla. Por ello declaro desde ahora que, en adelante, no responderé a objeciones de ese género [238].

Con todo, responderé por esta vez, no sea que mi silencio haga creer a algunos que soy incapaz de explicar sin dificultades los lugares de la Escritura que me proponéis. Diré pues, en primer lugar, que el pasaje de San Pablo de la primera a los Corintios, cap. 12, vers. 2, debe entenderse sólo de la ciencia que no está unida a la caridad, es decir, de la ciencia de los ateos: pues quien conoce a Dios como es debido, no puede dejar de sentir amor por El, ni de tener caridad. Lo cual se prueba, tanto por las palabras inmediatamente anteriores *(la ciencia provoca soberbia, mas la caridad edifica),* como por las que vienen un poco después: *que, si alguien ama a Dios, éste* (a saber: Dios) *es conocido por él.* Y así el Apóstol no dice que no podamos tener conocimiento alguno, pues confiesa que quienes aman a Dios lo conocen, es decir, tienen alguna ciencia de El; sólo dice que quienes no tienen caridad, ni, por lo tanto, un suficiente conocimiento de Dios, aunque acaso se crean sabios en otras cosas, *no conocen lo que deben saber ni cómo deben saberlo:* por cuanto hay que empezar por el conocimiento de Dios, y hacer depender de él todo el conocimiento que podemos alcanzar de las demás cosas, y eso es lo que yo he explicado también en mis Meditaciones. Por lo tanto, el mismo texto que contra mí se alega

confirma tan claramente mi propia opinión, que no creo que pueda ser bien explicado por quienes son de opinión contraria. Pues si acaso se pretendiera que el sentido que he dado a las palabras *si alguien ama a Dios, éste* (a saber, Dios) *es conocido por él* no es el de la Escritura, pues el pronombre *éste* no se refiere a Dios, sino al hombre, que es conocido y aprobado por Dios, entonces el apóstol San Juan, en su primera Epístola, capítulo 2, vers. 2, favorece enteramente mi explicación con estas palabras: *sabemos que lo hemos conocido, si observamos sus mandatos;* y en el cap. 4, vers. 7: *el que ama, es hijo de Dios, y lo conoce.*

Tampoco dicen nada en contra mía los lugares del Eclesiastés que alegáis; pues debe notarse que Salomón, en dicho libro, no habla por cuenta de los impíos, sino en su propio nombre, por cuanto, habiendo sido antes pecador y enemigo de Dios, se arrepiente de sus faltas, confesando que, mientras sólo quiso servirse de las luces de la humana sabiduría a fin de regir su conducta, sin referir aquella sabiduría a Dios ni considerarla como un beneficio suyo, nada pudo hallar que le satisficiera por entero, o que no estuviese lleno de vanidad. Por esta razón, exhorta a los hombres en diversos lugares para que se conviertan a Dios y hagan penitencia. Y ello especialmente en el cap. 11, vers. 9, con estas palabras: *has de saber que Dios te pedirá cuentas de todos tus actos,* continuando en los capítulos siguientes hasta el final del libro. Y las palabras del cap. 8, vers. 17 *(he llegado a saber que de todas las obras de Dios que hay bajo el sol, el hombre no puede dar razón alguna, etc.)* no deben entenderse como si se refiriesen a todo género de personas, sino sólo a quien ha descrito en el versículo anterior *(hay hombres que se pasan día y noche sin dormir):* como si el profeta quisiera advertirnos, en ese lugar, de que el trabajo demasiado intenso, y la excesiva asiduidad en el estudio, estorba el acceso al conocimiento de la verdad: lo cual no creo que puedan reprocharme quienes me conozcan un poco de cerca. Mas, sobre todo, hay que fijarse en las palabras *las obras que hay bajo el sol,* pues se repiten con frecuencia por todo el libro, y se refieren siempre a las cosas naturales, con exclusión de la subordinación y dependencia en que están respecto a Dios, porque, estando Dios por encima de todas las cosas, no puede decirse que se halle entre aquellas que están bajo el sol; de manera que el verdadero sentido del pasaje es éste: que el hombre no podría tener un perfecto conocimiento de las cosas naturales mientras no conociese a Dios; y en ello convengo con el profeta. Por último, en el capítulo 3, vers. 19, cuando se

dice *que el hombre y la bestia corren la misma suerte,* y *que el hombre en nada supera a las bestias,* está claro que eso se dice sólo respecto del cuerpo, pues en dicho lugar sólo se hace mención de las cosas relativas al cuerpo; y a continuación dice, hablando por separado del alma: *¿quién sabe si el espíritu de los hijos de Adán se remonta, y si el espíritu de los animales desciende?* Esto es: ¿quién puede saber, por la sola fuerza de la razón humana, y a menos de atenerse a lo que Dios nos ha revelado, si las almas de los hombres gozarán de la beatitud eterna? Sin duda, yo he intentado probar, por medio de la razón natural, que el alma del hombre no es corpórea; mas confieso que sólo la fe puede enseñarnos si ella se remontará, es decir, si gozará de la gloria de Dios [239].

6. En cuanto a la libertad del libre arbitrio, cierto es que la de Dios es muy diferente de la nuestra, pues repugna a la razón que la voluntad divina no haya sido, desde toda la eternidad, indiferente a todas las cosas que han sido y serán, y no hay idea alguna que represente el bien o la verdad, lo que ha de creerse, lo que debe hacerse, o lo que debe omitirse, de la cual pueda pensarse que ha sido objeto del entendimiento divino antes de que su voluntad determinase constituirla tal y como es. Y no hablo aquí de prioridad en el tiempo: digo que es imposible que tal idea haya precedido a la determinación de la voluntad divina con prioridad de orden, o de naturaleza, o *de razón raciocinada* (como se la llama en la Escuela), de tal manera que dicha idea del bien haya inclinado a Dios a elegir una cosa más bien que otra. Por ejemplo: Dios no ha querido crear el mundo en el tiempo por haber visto que eso era mejor que crearlo desde toda la eternidad, ni ha querido que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, por haber sabido que no podía ser de otro modo, etc. Al contrario: pues que ha querido crear el mundo en el tiempo, por eso es ello mejor que el haberlo creado desde toda la eternidad; y por cuanto ha querido que los tres ángulos de un triángulo fuesen necesariamente iguales a dos rectos, es ahora cierto que eso es así y no puede ser de otro modo; y lo mismo sucede con las demás cosas. Y ello no impide que pueda decirse que los méritos de los santos son la causa de su eterna bienaventuranza: pues no son causa en el sentido de que determinen a Dios a querer algo, sino que son causa de un efecto, del que Dios ha querido desde toda la eternidad que fuesen causa [240]. Y así la completa indiferencia de Dios es una gran prueba de su omnipotencia. Mas no

ocurre lo mismo en el hombre. En efecto: éste encuentra ya establecida por Dios la naturaleza de la bondad y la verdad, y su voluntad es tal que sólo se inclina naturalmente hacia lo bueno; siendo así, es evidente que abraza tanto más voluntariamente, y por consiguiente tanto más libremente, el bien y la verdad, cuanto con mayor evidencia los conoce; y nunca es indiferente, salvo cuando ignora lo que es mejor o más cierto, o, al menos, cuando ello no se le aparece tan claro como para no admitir duda alguna. Y así, la indiferencia que conviene a la libertad del hombre es muy diversa de la que conviene a la libertad de Dios. Y nada hace al caso aquí alegar que las esencias de las cosas son indivisibles; pues, en primer lugar, no hay ninguna esencia que pueda convenir del mismo modo a Dios y a la criatura; y, además, la indiferencia no pertenece a la esencia humana, ya que no somos libres tan sólo cuando la ignorancia del bien y el mal nos hace indiferentes, sino también, y sobre todo, cuando el conocimiento claro y distinto de una cosa nos impulsa a procurarla [241].

7. No concibo la superficie [242], por la que juzgo que nuestros sentidos son afectados, de otro modo que como conciben de ordinario (o al menos deben concebir) los matemáticos o los filósofos aquella que distinguen del cuerpo, suponiéndola, además, sin profundidad. Mas el nombre de superficie es empleado por los matemáticos de dos maneras, a saber: o bien respecto del cuerpo, cuando en éste se consideran sólo la longitud y la anchura, sin tener en cuenta la profundidad, aunque no se niegue que la tenga; o bien como un modo del cuerpo, y entonces se niega a éste toda profundidad. Por eso, y a fin de evitar toda ambigüedad, he dicho que me refería sólo a la superficie que, siendo solamente un modo, no puede formar parte. Pero yo no he negado nunca que ella fuese el límite o término, tanto del cuerpo contenido como del continente, en el sentido en que se dice que cuerpos contiguos son aquellos cuyos límites se tocan. Pues, en verdad, cuando dos cuerpos se tocan, tienen conjuntamente el mismo término, que no forma parte ni de uno ni del otro, sino que es el mismo modo de ambos, y que seguirá siendo el mismo aunque se quiten esos cuerpos, con tal de que se pongan otros en su lugar, del mismo tamaño y figura. Y hasta ese lugar, que los peripatéticos llaman superficie del cuerpo circundante, sólo puede ser concebido como una superficie que no es substancia, sino modo. Pues no se dice que cambie el lugar de una torre aunque cambie el aire que la rodea,

o se ponga otro cuerpo en el lugar de la torre; y, por lo tanto, la superficie, que hace aquí las veces del lugar, no forma parte de la torre, ni del aire que la rodea. Mas a fin de refutar enteramente la opinión de quienes admiten la existencia de accidentes reales, me parece que no me hacen falta otras razones que las que ya he indicado. Pues, en primer lugar, como ninguna sensación se produce sin contacto, sólo la superficie de los cuerpos puede ser sentida. Ahora bien, si hay accidentes reales, deben ser algo distinto de esa superficie, que no es más que un modo. Por consiguiente, si los hay, no pueden ser sentidos. Pero ¿quién ha pensado alguna vez que los hubiese por otro motivo que el de creer que podían ser sentidos? Además, es del todo imposible, y no puede concebirse sin contradicción, que haya accidentes reales, pues todo lo que es real puede existir separado de cualquier otro sujeto; ahora bien, lo que puede existir separadamente es una substancia, y no un accidente. Y de nada vale decir que los accidentes reales no pueden ser naturalmente separados de sus sujetos, sino tan sólo por la omnipotencia de Dios; pues producirse algo *naturalmente* quiere decir producirse en virtud de la potencia ordinaria de Dios, la cual no difiere de su potencia extraordinaria y, al no poner nada nuevo en las cosas, tampoco cambia su naturaleza; de suerte que, si todo cuanto puede subsistir naturalmente sin estar unido a un sujeto es una substancia, entonces todo cuanto puede subsistir sin estar unido a un sujeto en virtud de la potencia de Dios, sea ordinaria o extraordinaria, también debe ser llamado substancia. Reconozco, desde luego, que una substancia puede añadirse a otra substancia; mas cuando esto ocurre, lo que toma la forma de un accidente no es la substancia, sino la manera en que eso sucede: así, cuando un hombre se pone un traje, no es un accidente el traje, sino *el estar vestido*. Y como la razón principal que ha movido a los filósofos a decir que hay accidentes reales ha sido la de creer que, sin ellos, no podía explicarse la manera en que se producen las percepciones de nuestros sentidos, por eso he prometido explicar, en mi física, cómo es que cada uno de nuestros sentidos es afectado por sus objetos. Y no por desear, ni en esto ni en ninguna otra cuestión, que se acaten mis palabras, sino por haber creído que lo que dije de la visión en mi Dióptrica era suficiente muestra de lo que podía yo hacer tocante a los demás sentidos [243].

8. Cuando se considera con atención la inmensidad de Dios, se ve con evidencia que no puede haber nada que

no dependa de El; y no sólo todo lo que subsiste, sino todo orden, ley o criterio de bondad y verdad, de El dependen. Si *no fuera así (como hace un momento decíamos)*, no habría sido del todo indiferente al crear las cosas que ha creado. Pues si algún criterio de bondad hubiera precedido a su preordenación, le hubiese determinado, entonces, a hacer lo mejor. Mas sucede al contrario: que, como se ha determinado a hacer las cosas que hay en el mundo, por esa razón (como el Génesis dice) *son muy buenas*: es decir, que la razón de que sean buenas depende de que ha querido hacerlas así. Y no hay por qué preguntar con arreglo a qué género de causa dependen de Dios esa bondad y las otras verdades, tanto matemáticas como metafísicas; pues habiendo sido fijados los géneros de causas por personas que acaso no pensaban de esta manera de causalidad, no sería de extrañar que ni siquiera le hubieran atribuido un nombre; con todo, le han dado uno, pues puede muy bien ser llamada eficiente, del mismo modo que la voluntad del rey puede ser llamada causa eficiente de la ley, aunque la ley no sea ciertamente un ser natural, sino sólo (como dicen en la Escuela) un ser moral. También es inútil preguntar cómo es que Dios hubiera podido hacer, desde toda la eternidad, que dos por cuatro no fuesen ocho, etc., pues confieso que eso no podemos entenderlo; mas como, por otra parte, sí comprendo muy bien que nada puede existir, sea cual sea su género de ser, *que no dependa de Dios*, así como que a Dios le ha sido muy fácil disponer ciertas cosas de manera que los hombres no pudiesen entender que fueran de otro modo que como son, sería contrario a la razón dudar de cosas que entendemos muy bien por causa de algunas otras que ni comprendemos ni vemos que debiéramos comprender. Así, no hay por qué pensar *que las verdades eternas dependen del entendimiento humano*[244], *o de la existencia de las cosas*, sino tan sólo de la voluntad de Dios que, como supremo legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad.

9. Para bien comprender cuál es la certeza de la sensación, es menester distinguir en ella tres grados. En el primero, sólo debe considerarse aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo: ello no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que procede de tal movimiento. El segundo contiene todo lo que inmediatamente resulta en el espíritu por el hecho de estar unido al órgano corpóreo así movido y dispuesto

por sus objetos; y eso son las sensaciones de dolor, cosquillas, hambre, sed, colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y otras semejantes, que, según dijimos en la sexta Meditación, provienen de la unión y —por así decir— mezcla del espíritu con el cuerpo. Por último, el tercer grado comprende todos los juicios que solemos hacer desde nuestra primera edad, tocantes a las cosas que nos rodean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se producen en los órganos de nuestros sentidos. Por ejemplo, cuando veo un palo, no hay por qué imaginar que salgan de él pequeñas imágenes voladoras, vulgarmente llamadas especies intencionales, que pasen hasta mis ojos, sino solamente que los rayos de luz reflejados en el palo excitan ciertos movimientos en el nervio óptico, y, por mediación suya, en el cerebro mismo, como he explicado ampliamente en la Dióptrica. Y en este movimiento del cerebro, que tenemos en común con los brutos, consiste el primer grado de la sensación. Al primero sigue el segundo, que tan sólo se extiende a la percepción del color y de la luz reflejada que procede del palo, y que surge por estar unido tan íntimamente el espíritu al cerebro, que resulta como tocado por los movimientos que se producen en este último [245]: y esto es todo lo que compete a la sensación, si queremos distinguirla cuidadosamente del entendimiento. Pues llegar a juzgar, partiendo de esa sensación de color cuya impresión siento, que el palo que está fuera de mí tiene color, y determinar algo referido al tamaño, figura y distancia del palo a partir de la extensión de dicho color, sus límites y la relación de su situación con las partes de mi cerebro, todo eso, aunque suela atribuirse a la sensación (y por eso he hablado aquí de un tercer grado de ella), depende, sin embargo, evidentemente, del solo entendimiento. Y hasta he mostrado, en la Dióptrica, que el tamaño, la distancia y la figura se perciben sólo por el razonamiento, deduciéndolos unos de otros. Sólo hay esta diferencia: que atribuimos al entendimiento los juicios nuevos y no acostumbrados que hacemos respecto de las cosas que se nos presentan por vez primera, y atribuimos a los sentidos los que estamos habituados a hacer desde nuestra infancia respecto de las cosas sensibles, con ocasión de las impresiones que producen en los órganos de nuestros sentidos; la razón de ello es que el hábito nos hace juzgar de estas últimas con tal prontitud (o, por mejor decir, hace que nos acordemos de los juicios que hemos hecho acerca de ellas en anteriores ocasiones) que no distinguimos ese modo de juzgar de la simple aprehensión o percepción de los sentidos. Es por ello evidente que, cuan-

do decimos que la certeza del entendimiento es mayor que la de los sentidos, tales palabras sólo significan que los juicios que hacemos en una edad más avanzada, a causa de algunas observaciones nuevas, son más ciertos que los que hemos hecho desde nuestra infancia, sin reflexionar; lo cual no debe ponerse en duda, pues es patente que aquí no se trata del primero ni del segundo grado de la sensación, por cuanto en ellos no puede haber falsedad alguna. Así, pues, cuando se dice *que un palo parece roto, en el agua, a causa de la refracción,* es lo mismo que si se dijera que se nos aparece de tal manera que un niño juzgaría que está roto, y que nosotros juzgamos lo mismo según los prejuicios a que estamos habituados desde la infancia. Mas no puedo estar de acuerdo con lo que se dice a continuación, a saber, *que este error no es corregido por el entendimiento, sino por el sentido del tacto;* pues si bien dicho sentido nos hace juzgar que un palo es recto, y ello en virtud de ese modo de juzgar al que estamos habituados desde la infancia, y que por ello puede ser llamado *sensación,* con todo, eso no basta para corregir el error de la vista, pues necesitamos, además, alguna razón que nos muestre que debemos, en tal ocasión, fiarnos más del juicio que hacemos después del tacto que del juicio al que parece inclinarnos el sentido de la vista; y, no habiendo estado dicha razón en nosotros desde la infancia, no puede ser atribuida a los sentidos, sino sólo al entendimiento. Por lo tanto, en este mismo ejemplo, el entendimiento es quien corrige el error del sentido; y es imposible mencionar cualquier otro ejemplo de que el error surja por fiarse más de la operación del espíritu que de la percepción de los sentidos.

10. Pues las dificultades que me quedan por examinar me son propuestas más bien como dudas que como objeciones, no confío en mí tanto como para prometer explicar con suficiente claridad cosas de las que veo dudan, todavía hoy, varones tan doctos. Sin embargo, para que no se diga que no he hecho todo lo posible, y no dañar a mi propia causa, diré honestamente cómo he conseguido yo mismo librarme por completo de tales dudas. Pues, al proceder de este modo, si por ventura ocurre que eso les es útil a algunos, tendré motivos para alegrarme, y si no es de utilidad a nadie, al menos tendré la satisfacción de no poder ser acusado de presunción o temeridad.

Cuando, en virtud de las razones contenidas en mis Meditaciones, concluí por vez primera que el espíritu humano es realmente distinto del cuerpo, y hasta que es más

fácil de conocer que éste, junto con otras muchas cosas de que allí trataba, me veía obligado a creer en ello, pues no advertía en dichas razones nada que no fuera coherente, y que no hubiese sido derivado de principios evidentísimos, según las reglas de la lógica. Con todo, confieso que no quedé por ello enteramente persuadido, sucediéndome casi lo mismo que a los astrónomos, los cuales, tras haberse convencido en virtud de poderosas razones de que el sol es muchas veces mayor que la tierra, no pueden impedir juzgar que es más pequeño cuando le echan una mirada. Pero cuando pasé más adelante, y, fundado en los mismos principios, puse mi atención en las cosas físicas o naturales, examinando primero las nociones o ideas que de cada cosa hallaba en mí, y distinguiendo después con cuidado unas de otras, a fin de lograr que mis juicios se acomodasen por entero a ellas, tuve que reconocer que lo único que pertenecía a la naturaleza del cuerpo era el ser una substancia extensa con longitud, anchura y profundidad, capaz de variadas figuras y movimientos, y que sus figuras y movimientos no eran más que modos, incapaces de subsistir sin él; así como que los colores, olores, sabores y otras cosas semejantes eran sólo sensaciones sin existencia alguna fuera de mi pensamiento, y que no difieren menos de los cuerpos de lo que difiere el dolor de la figura o movimiento de la flecha que lo causa; y, por último, que el peso, la dureza, la virtud de calentar, de atraer, de purgar y todas las demás cualidades que observamos en los cuerpos, consisten sólo en el movimiento o en su privación, y en la configuración y disposición de sus partes [246].

Siendo todas esas opiniones muy diferentes de las que antes tenía acerca de iguales cuestiones, comencé, tras ello, a considerar por qué había tenido otras antes, y hallé que la razón principal era que, desde mi infancia, había hecho muchos juicios acerca de las cosas naturales (como necesarias que eran para la conservación de mi vida, en la cual acababa de entrar), conservando después las opiniones que al principio había formado acerca de esas cosas. Y como, en dicha edad, mi espíritu no empleaba bien los órganos de su cuerpo, y, estando demasiado ligado a ellos, era incapaz de pensar nada sin su auxilio, lo percibía todo confusamente. Y aunque tuviera conocimiento de su propia naturaleza, y poseyera tanto la idea del pensamiento como la de la extensión, sin embargo, como no concebía nada puramente intelectual sin imaginar a un tiempo algo corpóreo, creía que lo uno y lo otro eran lo mismo, y refería al cuerpo todas las

nociones que tenía de las cosas intelectuales. Y, por cuanto yo no me había librado desde entonces de tales prejuicios, todo lo que conocía con suficiente distinción suponía que era corpóreo, aunque a menudo formase ideas o nociones de esas mismas cosas que yo suponía corpóreas, de tal naturaleza que representaban más bien espíritus que cuerpos.

Por ejemplo, cuando concebía el peso como una cualidad real, inherente a los cuerpos macizos y groseros, aun cuando yo la llamase una *cualidad*, en cuanto que la refería a los cuerpos en que residía, sin embargo, al añadir la palabra *real*, pensaba en realidad que era una substancia: lo mismo que un traje es una substancia considerado en sí mismo, pero puede ser llamado una cualidad en cuanto referido a un hombre vestido con él; y así, aunque el espíritu sea una substancia, puede ser llamado una cualidad por relación al cuerpo al que está unido. Y aun concibiendo yo *que el peso está repartido por todo el cuerpo pesado, no* le atribuía, sin embargo, el mismo género de extensión que constituye la naturaleza del cuerpo, pues esa extensión es tal que excluye toda penetrabilidad de las partes; y yo pensaba que había tanto peso en una masa de oro o de algún otro metal, de un pie de longitud, como el que había en una pieza de madera de diez pies de larga; y hasta estimaba que todo ese peso podía contenerse en un punto matemático. E incluso cuando dicho peso se hallara extendido así por todo el cuerpo, yo veía que podía ejercer toda su fuerza en cada una de sus partes, porque, fuese cual fuese el modo en que *dicho cuerpo estuviera colgado de una cuerda, tiraba de ella* con todo su peso, como si ésta se hubiera encerrado en la parte que tocaba la cuerda [247]. Y, en verdad, tampoco concibo hoy que el espíritu se halle extendido de otro modo por el cuerpo, cuando lo pienso como estando, a la vez, todo entero en el todo y en cada parte. Mas lo que hace ver mejor que esa idea del peso había sido tomada, en parte, de la idea que yo tenía de mi espíritu, es que yo pensaba que el peso llevaba a los cuerpos hacia el centro de la tierra, como si encerrara en sí algún conocimiento de tal centro, pues ello no puede ocurrir sin conocimiento, y donde hay éste, hay espíritu. Con todo, atribuía además al peso otras cosas que no pueden decirse del espíritu: por ejemplo, que era divisible, mensurable, etc.

Pero tras haber considerado suficientemente todas esas cosas, y haber distinguido cuidadosamente la idea del espíritu humano de las ideas del cuerpo y el movimiento corpóreo, y tras darme cuenta de que todas las demás ideas que antes había tenido, ya sea de las cualidades reales, ya

de las formas sustanciales, habían sido compuestas por mi espíritu a partir de aquéllas, no me costó mucho trabajo deshacerme de las dudas que aquí se producen.

Pues, en primer lugar, ya no dudé de poseer una clara idea de mi propio espíritu, cuyo conocimiento tenía sin duda, pues me estaba tan presente y tan unido a mí. Tampoco puse en duda que dicha idea fuera enteramente distinta de todas las demás cosas, y que no tuviera en sí nada de lo que pertenece al cuerpo: pues, habiendo indagado cuidadosamente las verdaderas ideas de las demás cosas, y pensando conocerlas todas en general, nada encontraba en ellas que no fuese diferente en todo a la idea de mi espíritu. Y veía que se daba una mayor diferencia entre esas cosas que, aun juntas en mi pensamiento, me parecían con todo distintas entre sí (como el espíritu y el cuerpo), que entre aquellas de las que podemos tener, ciertamente, pensamienmientos separados, fijándonos en una sin pensar en la otra, pero que jamás se hallan juntas en nuestro espíritu sin que veamos que no pueden subsistir separadamente. Así, por ejemplo, la inmensidad de Dios puede ser concebida muy bien sin pensar en su justicia, pero no pueden hallarse presentes a un tiempo en nuestro espíritu sin que creamos que Dios es inmenso a la par que justo. Así también, la existencia de Dios puede ser claramente conocida sin tener por qué saber nada de las personas de la Santísima Trinidad (las cuales no pueden ser comprendidas por nadie, si no está iluminado por la luz de la fe); pero, una vez percibidas éstas, niego que pueda concebirse entre ellas distinción real alguna en razón de la esencia divina, aunque se la admita en razón de las relaciones.

Ninguna aprensión tengo, por otra parte, de haberme dejado engañar por mi análisis cuando, al ver que hay cuerpos que no piensan, o, por mejor decir, al concebir con claridad que pueden existir cuerpos sin pensamiento, he preferido decir que el pensamiento no pertenece a la naturaleza del cuerpo, más bien que concluir que es un modo suyo, en razón de ver otros cuerpos (a saber: los de los hombres) que piensan. Pues, a decir verdad, nunca he visto ni entendido que los cuerpos humanos tuvieran pensamientos: son los hombres quienes tienen pensamiento y cuerpo. Y he advertido que ello ocurre mediante la composición de la substancia pensante y la corpórea [243], porque, considerando por separado la naturaleza de la substancia pensante, nada he notado en ella que pudiera pertenecer al cuerpo, y tampoco he notado nada en la naturaleza del cuerpo que pudiera pertenecer al pensamiento. Al contrario: examinando

todos los modos del cuerpo y del espíritu, no he visto ni uno solo cuyo concepto no dependiera por entero del concepto mismo de la substancia de la cual es modo. Y por ver a menudo dos cosas juntas, no debemos inferir que son una sola; sino que, por ver a veces a una de ellas sin la otra, podemos concluir que son distintas. Y en nada estorba a esta conclusión la omnipotencia divina; puesto que pensar que dos cosas concebidas clara y distintamente como diversas se hacen una sola en esencia, sin composición alguna, no repugna menos a la razón que pensar como separado lo que en modo alguno es distinto. Y, por tanto, si Dios ha dado a algunos cuerpos la facultad de pensar (como en efecto se la ha dado a los de los hombres), puede quitársela cuando quiera, y así esa facultad no deja de ser realmente distinta de tales cuerpos.

No me parece extraño el haber entendido yo en otro tiempo, antes de librarme de los prejuicios de mis sentidos, *que dos más tres eran cinco, y que, si se restaban cosas iguales, los restos eran iguales,* o cosas por el estilo, aunque entonces no pensara que el alma del hombre fuese distinta de su cuerpo. Pues veo claro que si yo no hice en mi infancia falsos juicios, respecto a esas proposiciones que todo el mundo admite, ello ocurrió porque no hice uso de ellas hasta que pude hacerlo, y los niños no aprenden a unir dos y tres antes de ser capaces de saber que suman cinco, etc. En cambio, desde mi más tierna infancia, concebí el espíritu y el cuerpo (de los que yo percibía confusamente estar compuesto) como una misma y sola cosa; y éste es el vicio común a casi todo conocimiento imperfecto: reunir varias cosas en una, y creer que son la misma; por eso hay que tomarse el trabajo de separarlas luego, distinguiéndolas entre sí mediante un examen más cuidadoso.

Pero lo que sí me extraña es que personas tan doctas, *y habituadas a las especulaciones metafísicas desde hace treinta años,* tras leer mis Meditaciones más de siete veces, estén convencidas de que, *si yo las releyera con el mismo espíritu que adoptaría si me hubieran sido propuestas por un adversario, no tendría de las razones en ellas contenidas una opinión tan ventajosa como para creer que deban someterse todos a la fuerza de su verdad;* y me extraña porque estas mismas personas no me indican defecto alguno en mis razonamientos. Y sin duda me atribuyen más de lo que debieran, y más de lo que cabe atribuir a hombre alguno, si creen que empleo tal suerte de análisis que, mediante él, pueda yo destruir las demostraciones verdaderas, o dar a las falsas una apariencia tal, que nadie pueda nunca des-

cubrir su falsedad; puesto que, al contrario, mantengo no haber procurado jamás otro análisis que aquel por cuyo medio se asegure la certeza de las razones verdaderas, y se descubra el vicio de las falsas. Por ello no estoy tan asombrado de ver que personas muy doctas aún no dan su acuerdo a mis conclusiones, cuanto alegre porque, tras una lectura tan seria y frecuente de mis razones, nada me censuran ni de mis principios ni de mi manera de razonar. Pues la dificultad que experimentan para admitir mis conclusiones puede ser fácilmente atribuida a la inveterada costumbre que tienen de juzgar de otra manera, según decíamos de los astrónomos, que no pueden imaginar que el sol sea más grande que la tierra, aunque tengan razones certísimas que lo demuestran. Y yo no veo que pueda haber otro motivo por el que ni estos señores, ni nadie que yo sepa, hayan podido encontrar hasta ahora nada reprensible en mis razonamientos, sino que éstos son ciertos e indubitables; teniendo en cuenta, sobre todo, que los principios en que se fundan no son oscuros ni desconocidos, ya que han sido tomados de las más claras y evidentes nociones que se le presentan a un espíritu ya liberado de todo género de prejuicios por medio de la duda general de todas las cosas; pues de ahí se sigue necesariamente que cualquier error que hubiese tendría que haber sido notado por cualquier persona de mediano ingenio. Y así pienso poder concluir, no sin razón, que lo que he escrito no pierde fuerza ante la autoridad de estos hombres doctísimos, por el hecho de que, tras atenta y repetida lectura, aún no estén persuadidos de ello, sino que más bien su autoridad fortifica mis razones, dado que, tras un examen tan cuidadoso, no han podido observar en mis demostraciones ningún error ni paralogismo.

SEPTIMAS OBJECIONES CON LAS OBSERVACIONES DEL AUTOR

O

DISERTACION ACERCA DE LA FILOSOFIA PRIMERA [249]

Señor:

(A) Las preguntas que me hacéis tocante a vuestro nuevo método para buscar la verdad en las ciencias son numerosas; y aunque para obtener mi respuesta no uséis de simples ruegos, sino de apremiantes súplicas, (B) guardaré silencio, y no daré satisfacción a vuestro deseo, si antes no me prometéis que en toda esta disertación no vamos a tener en cuenta absolutamente a nadie que haya escrito o enseñado algo antes de ahora, acerca de esta materia, y que vos dispondréis vuestras preguntas de tal modo que no pueda creerse que pretendéis saber qué es lo que han pensado acerca de esto y con qué resultado; al contrario, procediendo como si nadie hubiera nunca pensado, dicho ni escrito cosa alguna antes de vos sobre este asunto, me propondréis solamente las dificultades que pueden hallarse en la búsqueda por vos emprendida de un nuevo método de filosofar, a fin de que, de este modo, no sólo indaguemos la verdad, sino que la indaguemos sin infringir las leyes de amistad y respeto que deben guardarse entre los doctos. Y pues estáis de acuerdo y me lo prometéis, prometo también responder a cuanto me pidáis.

OBSERVACIONES

(A) *Las preguntas que me hacéis* [250].—Habiendo recibido esta disertación, de mano de su autor, después de encarecerle que diese al público, o al menos me enviase, las

objeciones que había hecho contra mis Meditaciones acerca de la filosofía primera, a fin de unirlas a las demás que había recibido sobre el mismo asunto, no puedo dejar de incluirla aquí[251], ni dudar de si es a mí a quien se dirige, por más que yo nunca le haya solicitado su parecer acerca del método que empleo en la búsqueda de la verdad. Al contrario, cuando vi hace año y medio la «velitación» que había escrito contra mí[252], en la que se apartaba de la verdad, atribuyéndome afirmaciones que jamás había yo hecho ni pensado, debo confesar que juzgué que todo cuanto viniera únicamente de él no merecería respuesta. Mas como pertenece a una Compañía muy célebre por su piedad y su doctrina, y cuyos miembros están de ordinario tan unidos que suelen aprobar todos lo que uno de ellos hace, reconozco que no sólo he rogado, sino que he urgido a algunos de ellos, para que examinasen mis escritos y, si hallaban algo contrario a la verdad, tuviesen la bondad de advertírmelo. A esto añadí algunas razones que me hacían esperar que tal favor no me sería rehusado; y, fundado en esa esperanza, escribí a uno de ellos[253] «que en adelante tendría muy en cuenta todo lo que procediera de dicho autor o de cualquier otro de la Compañía, en la inteligencia de que el escrito contendría no sólo la censura, examen y corrección particular de quien lo firmase, sino de algunos de los miembros más doctos y prudentes de la propia Compañía; y, por consiguiente, que no contendría sofismas ni invectivas, ni inútiles discursos, sino tan sólo buenas razones, sin omitir en él ninguno de los argumentos que pueden alegarse razonablemente en contra mía: de suerte que yo pudiera esperar, en virtud de ese solo escrito, quedar libre de todos mis errores, y creer que, si algo había en mis obras que escapase a su censura, ello ocurría por ser irrefutable, y, consiguientemente, del todo verdadero». Siendo así, lo mismo juzgaría ahora de esta disertación, y pensaría haber sido escrita con el consenso de toda la Compañía, si estuviera seguro de que no contenía sofismas, invectivas ni inútiles discursos; pero si resultara que el presente escrito estuviese lleno de todo eso, me parecería un crimen sospechar que tantas personas piadosas hubieran intervenido en él. Y como en esto no me fío de mi juicio, me limitaré a decir franca y honestamente mi parecer, no para que el lector crea sin más en mis palabras, sino sólo para darle ocasión de examinar la verdad más de cerca.

(B) *Guardaré silencio, etc.*— Nuestro autor promete aquí, no impugnar las opiniones de nadie, sino tan sólo res-

ponder a las preguntas que le he dirigido, por más que yo no le haya preguntado nunca nada, no habiéndole visto nunca ni hablado con él. Sin embargo, como las cuestiones que él simula que le propongo están compuestas, en su mayor parte, con palabras tomadas de mis Meditaciones, sería voluntaria ceguera el no darse cuenta de que son éstas las que desea combatir mediante el presente escrito. Puede suceder que las razones que le obligan a fingir otra cosa sean honestas y piadosas; mas yo no puedo sospechar que haya otras sino que ha creído que, obrando así, quedaría más libre de imponerme lo que tuviese a bien, pues no podría argüírsele nada con mis escritos, habiendo él declarado por anticipado que no pretende impugnarlos; asimismo, conseguiría que los que leyesen su escrito no hiciesen lo propio con mis Meditaciones, lo que no ocurriría si se refiriese a ellas; y, de esta suerte, prefiere hacerme pasar por inepto e ignorante, con el fin de impedir que los lectores lean ninguna cosa mía. Así, tras fabricar una máscara con trozos mal cosidos de mis Meditaciones, intenta, no ocultar, sino desfigurar mi rostro. Por eso rechazo aquí la máscara y me muestro a cara descubierta; y ello tanto por no estar habituado a representar personajes semejantes, como por no parecerme decoroso obrar así, cuando he de tratar con un religioso de un asunto tan serio e importante.

CUESTION PRIMERA

Si hay que tener por falsas, y cómo, las cosas dudosas

Preguntáis, en primer lugar, si es buena regla para buscar la verdad ésta que sigue: *todo lo que tenga la más mínima apariencia de duda debe ser considerado falso.* Mas para poder responder a ello, debo proponer antes algunas cuestiones. La primera: ¿qué entendéis con las palabras *lo que tenga la más mínima apariencia de duda?* La segunda: ¿qué quiere decir *debe ser considerado falso?* La tercera: ¿cómo debe *considerarse falsa una cosa?*

I. *¿Qué es tener la más mínima apariencia de duda?*

En cuanto a la primera, que concierne a la duda que puede tenerse acerca de alguna cosa, he aquí cómo respondéis, y en pocas palabras.

(C) Puede decirse que una cosa presenta alguna apariencia de duda, si dudo de que exista, o de que sea tal como digo que es, no en virtud de ligeras e infundadas sospechas, sino de razones sólidas. Además, puede decirse que es dudosa una cosa que, aunque me parezca clara, puede con todo estar sometida a los engaños de algún genio maligno que se complazca en usar de toda su industria, de tal manera que lo que es falso se me aparezca como claro y cierto. Lo que es dudoso, en el primer sentido, tiene mucha apariencia de duda; por ejemplo, que haya tierra o colores; que tengáis cabeza, ojos, cuerpo y espíritu. Lo que lo es en el segundo sentido tiene menos de tal apariencia, mas con todo posee lo suficiente como para ser estimado dudoso, y para serlo en realidad: por ejemplo, que dos más tres sean cinco, que el todo sea mayor que la parte, y cosas por el estilo.

Muy bien dicho, sin duda. Pero si es así, ¿habrá algo que no tenga apariencia de duda? ¿Habrá algo que esté exento de las astucias de ese genio maligno? (D) Nada —decís—, nada en absoluto, hasta que los inquebrantables principios de la metafísica nos aseguren que hay un Dios, y que no puede engañarnos; de modo que podemos decir que antes de saber *si hay Dios, y, puesto que lo haya, que no puede engañarnos, no podemos nunca estar seguros de cosa alguna.* Y, para revelaros por completo mi pensamiento, diré que si no sé que hay Dios, y un Dios veraz que impida a ese genio maligno que me engañe, podré y hasta deberé tener siempre la aprensión de que sus artimañas me seducen, y de que, con apariencias de verdad, me hace ver lo falso como claro y cierto; mas cuando sepa que hay Dios y que no puede engañar ni ser engañado, impidiendo así necesariamente que ese genio maligno me burle en aquellas cosas que he concebido clara y distintamente, entonces será cuando, si encuentro algunas de ellas (es decir, si concibo clara y distintamente algunas), las tendré por verdaderas y ciertas. De suerte que podré entonces establecer con seguridad, como regla de verdad y certeza, que *todo lo que concebimos clara y distintamente es verdadero.* Nada más deseo saber de este artículo; paso a la segunda cuestión.

II. *¿Qué quiere decir tener una cosa por falsa?*

Puesto que, según vos, es dudoso que tengáis ojos, cabeza, cuerpo, e incluso debéis tener eso por falso, os pregunto: ¿qué es tener por falsa una cosa? ¿Será acaso creer y decir, con determinación enteramente opuesta a nuestra

duda: no tengo ojos, cabeza, ni cuerpo? O sea, para decirlo en pocas palabras: ¿no será (E) creer, decir y afirmar lo opuesto de aquella cosa de la cual se duda? Eso es, decís. Excelente; mas os ruego que me respondáis aún a esto: no es cierto que dos más tres sean cinco; ¿debo entonces creer y afirmar que dos más tres no son cinco? Sí, por cierto, decís, eso es lo que hay que creer y afirmar. Y sigo preguntándoos: no estoy seguro de si, mientras digo estas cosas, estoy despierto o dormido; ¿debo entonces creer y decir: mientras digo esto, estoy dormido? Así es como hay que creerlo y decirlo, afirmáis. Pues bien, para no seros enfadoso, no os preguntaré ya más que una cosa: no es seguro que aquello que parece claro y cierto a quien duda de si está despierto o dormido sea efectivamente claro y cierto; ¿debo entonces creer y decir: lo que parece claro y cierto a quien duda de si duerme o está despierto no es claro y cierto, sino oscuro y falto? [254] ¿Por qué titubeáis? Vos mismo decís *que nunca desconfiariais demasiado*. ¿Nunca os ha sucedido, como a otros muchos, que las cosas que os habían parecido claras y ciertas mientras dormíais, resultan falsas o dudosas al despertar? *Es prudente, sin duda, no fiarse nunca por entero de quien nos ha engañado una vez.*

(F) Mas sucede muy de otro modo, decís, con las cosas que son del todo ciertas; pues ellas son tales que no pueden parecer dudosas ni siquiera a los durmientes ni a los locos. ¿Decís en serio que las cosas del todo ciertas son tales que no pueden parecer dudosas ni siquiera a los durmientes ni a los locos? Pero ¿dónde encontraréis tales cosas? ¿Y por qué, si a quienes duermen o tienen ofuscado el espíritu les parecen certísimas cosas muy ridículas y absurdas, no les parecerán falsas o dudosas, asimismo, las que son certísimas? Como prueba de ello, he conocido a una persona que, mientras dormitaba un día, y oyendo que el reloj daba las cuatro, se puso a contar así: una, una, una, una; y entonces, el absurdo que su espíritu estaba concibiendo la hizo exclamar: «mal anda el reloj: ha dado la una cuatro veces». Y, en efecto, ¿hay algo, por absurdo y contrario a la razón que sea, que no pueda ocurrírsele a un loco o a uno que está durmiendo? ¿Hay algo que uno que duerme no sea capaz de aprobar, envaneciéndose de ello como si fuera gran invención suya? Para concluir, digo que nunca podréis establecer la certeza de ese axioma (a saber: que todo lo que parece verdadero a quien duda de si duerme o está despierto, es verdadero [255], y tanto que puede erigirse en fundamento de una ciencia y una metafísica cierta y

exacta), hasta el punto de que yo lo considere tan cierto como este otro: dos más tres son cinco, ni tampoco hasta el punto de que nadie pueda dudar de él, ni ser engañado en ello por ningún genio maligno. Y no temo pasar por tozudo, por mucho que persista en dicha idea. Por ello, pueden darse dos cosas: o bien que, siguiendo vuestra regla, yo concluya de este modo: no es cierto que sea cierto lo que parece cierto a quien duda de si duerme o está despierto, y, por consiguiente, eso que le parece cierto debe reputarse falso; o bien que dispongáis de alguna otra regla, en cuyo caso os ruego que me la comuniquéis.

Paso a mi tercera cuestión, que se refiere a la manera en que debe ser tenida por falsa una cosa.

III. *Cómo debe tenerse por falsa una cosa*

Como no puedo estar seguro de que dos más tres sean cinco, y en virtud de la regla anterior, debo creer y decir que dos más tres no son cinco, os pregunto si es que debo creer eso de tal modo que me persuada de que ello no puede ser de otra manera, y, por tanto, de que es cierto que dos más tres no son cinco. Os sorprende esta pregunta; no me sorprende que os sorprenda, porque me ha sorprendido a mí también. Con todo, preciso es que respondáis a ella, si queréis que yo os responda a mi vez. ¿Queréis, pues, que tenga por cierto que dos más tres no son cinco? Bien veo que sí lo queréis, y hasta queréis que todo el mundo lo crea y lo tenga por tan cierto que no pueda ponerlo en duda, en virtud de las argucias del genio maligno.

Estáis de burlas, me decís; ¿a qué hombre en su sano juicio puede ocurrírsele que eso sea cierto?

¡Pues qué, entonces! ¿Es que eso será tan dudoso como que dos más tres son cinco? Si así es, es decir, si es dudoso que dos más tres no son cinco, entonces, según vuestra regla, no deberé creerlo, y tendré que decir que es falso, admitiendo por consiguiente lo contrario, y así diré: dos más tres son cinco. Y haré lo mismo en las demás cosas. Así, como no parece seguro que haya cuerpo alguno en el mundo, diré que no hay realmente ninguno; pero como tampoco es seguro que no haya ninguno, diré opuestamente que hay alguno. De esta suerte, en el mundo habrá y no habrá, a la vez, algún cuerpo[256].

(G) Así es, en efecto, decís, y eso es lo que con propiedad se llama dudar: ir y volver sobre sus pasos,

avanzar y retroceder, afirmar y negar esto y aquello, adherirse a algo y apartarse de ello.

Perfectamente; mas para usar de las cosas dudosas, ¿qué haré? Por ejemplo, ¿qué haré con lo de que dos más tres son cinco, o con lo de que hay algún cuerpo? ¿Lo afirmaré o lo negaré?

Decís vos: ni lo uno ni lo otro. No usaréis nada de eso, sino que tendréis por falsas ambas cosas, y de lo que es dudoso e incierto no podréis esperar nada que no lo sea también.

Puesto que nada más me queda por preguntaros, responderé una tras otra a todas vuestras cuestiones, tan pronto como haya hecho aquí una recapitulación breve de toda vuestra doctrina.

1.° Podemos dudar de todas las cosas, y principalmente de las materiales, en tanto no tengamos otros fundamentos de las ciencias que los que hasta el presente hemos tenido.

2.° Tener una cosa por falsa significa no dar aprobación a dicha cosa, como si fuese manifiestamente falsa, e incluso fingir que se tiene de ella la misma opinión que de una cosa falsa e imaginaria.

3.° Lo dudoso debe ser tenido por falso de tal modo que también su opuesto sea dudoso y considerado falso.

OBSERVACIONES

Me avergonzaría de parecer demasiado diligente si emplease aquí muchas palabras en comentar todas las cosas que no puedo reconocer como opiniones mías, aunque estén dichas casi en mis propios términos. Por ello, ruego tan sólo al lector que recuerde lo escrito por mí en mi primera Meditación, y al comienzo de la segunda y tercera, así como en el resumen de ellas; pues así se darán cuenta de que la mayoría de las cosas que aquí acaban de decirse están, en verdad, tomadas de ellas, mas vienen propuestas en un desorden tal, y a tal extremo corrompidas y mal interpretadas, que aunque en su lugar propio nada contienen que no sea razonable, aquí resultan casi todas absurdas.

(C) *En virtud de razones sólidas.*— He dicho, al final de mi primera Meditación, que *razones muy fuertes y*

maduramente consideradas podían forzarnos a dudar de todas las cosas que no habíamos concebido nunca con bastante claridad, porque en dicho lugar trataba solamente de esa duda general y universal que yo mismo he llamado con frecuencia hiperbólica y metafísica, y de la cual he dicho que no era preciso servirse en la ordinaria conducta de la vida. Por lo tanto, y respecto de una duda tal, todo cuanto despertase la menor sospecha de incertidumbre debía ser considerado como razón válida para dudar. Mas aquí este hombre, tan amistoso y honesto, propone como ejemplos de cosas que para mí son dudosas en virtud de sólidas razones los de si hay tierra, si tengo cuerpo, y otros por el estilo, a fin de que los lectores que no sepan nada de aquella duda metafísica, considerando que esas dudas tienen que ver con la *práctica ordinaria de la vida, me tomen por alguien que* ha perdido el juicio.

(D) *Nada —decís—, nada en absoluto.*— Ya he explicado muchas veces en qué sentido debe entenderse esto. A saber: que mientras atendemos a una verdad que concebimos con claridad, no podemos en modo alguno dudar de ella; pero cuando no ponemos en ella nuestra atención, y no pensamos en las razones que la prueban (como sucede con frecuencia), aunque recordemos haber concebido con claridad muchas verdades, no hay ninguna, sin embargo, de la que no podamos dudar con razón, si ignoramos que todas las cosas concebidas clara y distintamente son verdaderas. Pero aquí este hombre tan escrupuloso interpreta la palabra *nada* de tal manera, que, por haber dicho yo una vez en mi primera Meditación (en la cual suponía no percibir cosa alguna con claridad y distinción) que no había nada de que no me estuviera permitido dudar, infiere que nada cierto puedo conocer en las meditaciones siguientes; como si las razones que a veces tenemos para dudar de una cosa no fuesen legítimas si a la vez no probasen que debemos dudar siempre de ella.

(E) *Creer, decir y afirmar lo opuesto de aquella cosa de la que se duda.*— Al decir yo que era preciso considerar, durante algún tiempo, las cosas dudosas como si fueran falsas, o bien rechazarlas como tales, expliqué ya que sólo quería decir que, para investigar las verdades metafísicamente ciertas, no había que hacer más caso a las cosas dudosas que a las completamente falsas; y ello tan claramente que, según creo, ningún hombre de buen juicio podía in-

terpretar mis palabras de otro modo, ni podía hallarse alguien que *imaginase haber creído yo lo opuesto de lo que es dudoso, y sobre todo, como se dice un poco después, creerlo de tal modo que me persuada de que ello no puede ser de otra manera, y, por tanto, de que es cierto;* a menos que no le importase pasar por sofista, o por persona que dice lo que no es. Y aunque nuestro autor no afirme eso, sino que lo propone sólo como dudoso, me asombra con todo que tan santo varón haya querido imitar en esto a esos infames detractores, que a menudo obran del mismo modo que él al contar las cosas que desean atribuir a otros, añadiendo que no es que ellos las crean, al objeto de poder denigrar con mayor impunidad.

(F) *Mas sucede muy de otro modo, decís, con las cosas que son del todo ciertas; pues ellas son tales que no pueden parecer dudosas ni siquiera a los durmientes ni a los locos.*— No sé en virtud de qué análisis ha podido este hombre sutilísimo deducir esto de mis escritos; pues no recuerdo haber pensado nunca nada semejante, ni en sueños. Cierto es que hubiera podido concluir de mis escritos que todo cuanto alguien concibe clara y distintamente es verdadero aunque dude de si duerme o no, y hasta, si se quiere, aunque esté dormido o carente de sano juicio: porque nada puede ser concebido clara y distintamente, cualquiera que sea quien lo conciba, sin ser tal y como se concibe, es decir, sin ser verdadero. Pero como sólo las personas prudentes pueden distinguir entre lo que se concibe con claridad y lo que sólo parece que se concibe de ese modo, no me asombra que este buen hombre confunda aquí lo uno con lo otro [257].

(G) *Y eso es lo que con propiedad se llama dudar: ir y volver sobre sus pasos, etc.*— He dicho que no había que hacer más caso a las cosas dudosas que a las absolutamente falsas, a fin de apartar de ellas nuestro pensamiento, y no de afirmar, a la vez, una cosa y su contraria. Mas nuestro autor no deja escapar ni una ocasión de ser quisquilloso. Y, sin embargo, es digno de nota que, en el mismo lugar en que dice hacer una recapitulación de mi doctrina, no me atribuya ninguna de las cosas que habían merecido antes su reprensión o burla, o que las merecen a continuación. Esto lo digo para que todos sepan que me las había atribuido sólo por broma, y no en serio.

RESPUESTAS[258]

Respuesta 1.—Si en la indagación de la verdad, la regla según la cual *todo lo que tiene la menor apariencia de duda debe ser tenido por falso,* se entiende de este modo: cuando buscamos qué es lo cierto, no debemos en modo alguno apoyarnos en lo que no lo es, o en lo que ofrece alguna apariencia de duda, entonces digo que tal regla es buena, admitida por el uso, y de común empleo entre todos los filósofos.

Respuesta 2.—Si dicha regla se entiende así: cuando buscamos qué es lo cierto, debemos rechazar todas las cosas que no son ciertas, o que de algún modo son dudosas, de tal manera que no nos sirvamos de ellas; e incluso no debemos hacer de ellas más caso que si no existiesen; o, mejor dicho, no debemos ni siquiera prestarles atención, sino que hemos de apartar de ellas nuestro pensamiento; entonces digo asimismo que tal regla es legítima, segura y bien conocida hasta por el menor principiante, y que tiene tanta afinidad con la anterior que apenas puede distinguirse de ella.

Respuesta 3.—Pero si la regla se entiende así: cuando buscamos qué es lo cierto, debemos rechazar todas las cosas dudosas hasta el punto de suponer que no existen realmente, o que su opuesto existe realmente, valiéndonos de tal suposición como de un seguro fundamento, es decir, valiéndonos de esas cosas que no existen, y apoyándonos en su inexistencia; entonces digo que no es legítima, sino falsa y contraria a la verdadera filosofía, pues supone algo dudoso e incierto a fin de indagar qué es lo verdadero y cierto[259]; o bien porque supone como cierto lo que puede ser ora de un modo, ora de otro; por ejemplo, supone que no existen en realidad las cosas dudosas, por más que, sin embargo, puede suceder que existan.

Respuesta 4.—Si alguien, entendiendo esta regla en el sentido que acabo de explicar, quisiera emplearla a fin de buscar qué es lo verdadero y cierto, perdería el tiempo y el trabajo, y se esforzaría sin provecho, pues no podría probar aquello que busca más bien que su opuesto. Por ejemplo, supongamos que alguien indaga si tiene un cuerpo o si puede ser corpóreo, y que, para averiguar esa verdad, arguye así: no es seguro que exista algún cuerpo, así, pues

(H), siguiendo nuestra regla, afirmaré lo contrario, a saber: ningún cuerpo existe. Y continúa diciendo: ningún cuerpo existe, pero yo sé muy bien que soy y existo, luego yo no puedo ser un cuerpo. Buena deducción, en verdad; mas observad cómo, con el mismo razonamiento, puede probar lo contrario. No es seguro —dirá— que exista algún cuerpo; así, pues, siguiendo nuestra regla, afirmaré que ningún cuerpo existe. Ahora bien: esa proposición ¿no es también dudosa? Sin duda que lo es: ¿quién podría mostrar lo contrario? Y si es así, ya tengo lo que busco. No es seguro que ningún cuerpo exista; entonces, siguiendo vuestra regla, diré: existe algún cuerpo, ahora bien, es así que yo soy y existo, luego puedo ser un cuerpo, si alguna otra cosa no me lo impide. ¿Veis, entonces, cómo puedo ser y no ser un cuerpo? ¿Estáis satisfecho? Temo que lo estéis demasiado, según me parece conjeturar de lo que sigue. Por ello, paso a vuestra segunda cuestión.

OBSERVACIONES

En estas dos primeras respuestas, aprueba todo cuanto he pensado tocante a la cuestión propuesta, o todo lo que puede deducirse de mis escritos. Añade, sin embargo, que *eso es de común empleo, y conocido hasta por el menor principiante.*

Y en las dos últimas, ataca lo que él desea que se crea que yo he pensado sobre el asunto, aunque ello sea tan increíble que no puede ocurrírsele a nadie que esté en su juicio. Mas sin duda lo hace para que aquellos que no han leído mis Meditaciones, o que no las han leído con la atención suficiente, fiándose de su autoridad, crean que sostengo opiniones ridículas e increíbles; o, al menos, para que aquellos que sean incapaces de tener tan mala opinión de mí, queden persuadidos de que sólo escribo cosas vulgares y conocidas de todos. Esto último poco me importa; jamás he intentado merecer alabanza por la novedad de mis opiniones, pues, al contrario, creo que son muy antiguas, siendo como son verdaderas; y mi designio principal es buscar ciertas verdades muy simples, que, al ser innatas, en cuanto son advertidas parecen no haber sido nunca ignoradas. Mas no es difícil darse cuenta de que este autor sólo combate mis escritos por creer que contienen algo bueno y fuera de lo común; pues no es pensable que, si juzgase que son tan

poco creíbles como finge juzgar, no los hubiera considerado dignos más bien del desprecio y el silencio que de una refutación tan larga y alambicada.

(H) *Así, pues, siguiendo vuestra regla, afirmaré lo contrario.*— Quisiera saber en qué tablas ha encontrado escrita esa ley. Cierto es que ya la ha inculcado bastante con anterioridad; pero también lo es que yo he negado que fuese cosa mía, en mis observaciones sobre estas palabras: *creer, decir y afirmar lo opuesto de aquella cosa de la que se duda.* Y no pienso que, si se le interroga, sostenga que se trata de una opinión mía; pues un poco antes, refiriéndose a las cosas que son dudosas, ha expuesto así mi parecer: *decís vos: ni lo afirmaréis ni lo negaréis; no usaréis nada de eso, sino que tendréis por falsas ambas cosas.* Y un poco después, en la recapitulación que hace de mi doctrina, dice que es preciso *no dar aprobación a una cosa dudosa, como si fuese manifiestamente falsa, e incluso fingir que se tiene de ella la misma opinión que de una cosa falsa e imaginaria;* lo cual es muy distinto de *afirmar* y *creer lo contrario,* de tal manera que lo contrario sea considerado como verdadero, según supone aquí. Por lo que a mí toca, cuando dije en mi primera Meditación que deseaba intentar persuadirme, durante algún tiempo, de lo opuesto a aquello que había creído antes con ligereza, añadí en seguida que procedía así solamente a fin de que, manteniendo equilibrada la balanza de mis prejuicios, no me inclinase hacia un lado más bien que hacia otro; pero a fin de tomar por verdadero uno de ellos, estableciéndolo como fundamento de una ciencia cierta, según él dice en otro lugar. Por ello me gustaría saber con qué propósito ha traído a colación dicha regla. Si ha sido para atribuírmela, le pregunto entonces dónde está su buena fe; pues resulta evidente, por lo antes dicho, que él sabe muy bien que no es mía, pues es imposible que una persona crea que dos cosas contrarias han de considerarse falsas, según ha dicho él que yo juzgaba, y al mismo tiempo afirme que debe tenerse por verdadero lo opuesto a una de ellas, según establece la regla en cuestión. Mas si la he traído a cuento sólo por capricho, a fin de tener algo que reprender, me asombra entonces que la sutileza de su ingenio no haya podido inventar nada más verosímil; me asombra también el mucho tiempo de que dispone, pues ha empleado tantas palabras en refutar una opinión tan absurda que ni a un niño de siete años parecería probable (pues debe notarse que, hasta aquí, sólo ha impugnado esa ley tan necia); y, por último, estoy asombrado

de la fuerza de su imaginación, pues ha sido capaz (pese a combatir sólo esa vana quimera por él mismo forjada) de obrar siempre del mismo modo y emplear los mismos términos que si en realidad fuese yo su adversario, y me hubiera visto en persona hacerle frente.

CUESTION SEGUNDA

Si es buen método, en filosofía, rechazar en general todas aquellas cosas de que puede dudarse

Me preguntáis, en segundo lugar, si es buen método, en filosofía, rechazar todas las cosas que de algún modo pueden ponerse en duda; mas no debéis esperar de mí respuesta alguna, si antes no explicáis más en detalle cuál es ese método. He aquí cómo lo hacéis.

Para filosofar —decís— e indagar si hay algo cierto y muy cierto y saber qué es ello, procedo del siguiente modo:

(I) Puesto que todas las cosas que en otro tiempo he creído y que he conocido hasta ahora son dudosas e inciertas, las considero todas falsas, sin dejar de rechazar una sola; y así me convenzo de que no hay tierra ni cielo, ni una sola de las demás cosas que antes creía que existían en el mundo; e incluso de que no hay mundo, ni cuerpo ni espíritu; en una palabra: que no hay nada. Tras este rechazo general, y el reconocimiento de que no hay nada en el mundo, entro en mi filosofía, y, tomándola por guía, busco con prudencia y cautela lo que pueda ser cierto, como si existiera un genio maligno, muy poderoso y astuto, que emplease toda su fuerza e industria para hacerme caer en el error. Por ello, a fin de no dejarme engañar, miro atentamente a todas partes, y tengo por máxima inquebrantable la de no admitir como verdadero nada que no sea tal que dicho genio maligno, por artero que sea, no pueda imponérmelo, y que yo no pueda dejar de creer, y mucho menos negar. Así, pues, pienso, examino, doy vueltas a todo en mi espíritu, hasta que se presenta una cosa enteramente cierta; y cuando la he encontrado, me valgo de ella, como punto de Arquímedes, para obtener todo lo demás, y así deduzco, unas de otras, cosas muy ciertas y seguras.

Todo eso está muy bien; y si sólo se tratara aquí de las apariencias, no tendría dificultad en responder que

tal método me parece hermoso y preclaro; mas como aguardáis de mí una respuesta cuidadosa, y yo no puedo dárosla si antes no empleo vuestro método, poniéndolo en práctica, empecemos a someterlo a prueba en las cosas más sencillas, y veamos lo que tiene de bueno. Y como vos conocéis sus recodos, rutas y senderos, por haberlos transitado muchas veces, os ruego que me sirváis de guía. Una sola palabra, y veréis cómo estoy dispuesto a serviros de compañero o de discípulo. ¿Qué más podéis querer de mí? Quiero aventurarme por ese camino, aunque sea nuevo para mí y me cause miedo su oscuridad; tan poderosamente me atrae la contemplación de la verdad. Ya os oigo: queréis que haga todo lo que os vea hacer, y que ponga el pie donde ponéis el vuestro. Es ésa una buena manera de mandar y de guiar a otro; y pues me complace, espero vuestras órdenes.

§ I. *Se abre el camino que da acceso al método*

He aquí cómo empezáis a filosofar: *Después de reflexionar,* decís, *sobre todas las cosas a las que en otro tiempo di crédito, me veo constreñido a confesar que no hay una sola de la que no pueda dudar ahora; y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente meditados; de tal suerte que es necesario que no les conceda más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias. Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo por algún tiempo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo por así decir equilibrado mis prejuicios, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Así pues, supondré que un genio maligno, no menos artero que poderoso, ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores que percibimos por los sentidos no son sino ilusiones y ensueño de que él se sirve para atrapar mi credulidad.* Me persuadiré de que nada hay en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos. (K) Digo que ni espíritus, ni cuerpos: ésta es cosa

que debe notarse, y la principal. *Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento.*

Detengámonos aquí un momento, si os place, para reponer fuerzas. La novedad del asunto me ha conmovido un tanto. ¿Me mandáis que rechace todas las cosas a las que en el pasado di crédito? Sí, quiero que las rechacéis todas.

(L) ¿Todas, todas? Pues quien dice todas, no exceptúa ninguna. Así lo entiendo, añadís. Os obedezco, mas no sin trabajo: resulta duro de llevar, y, para decirlo con franqueza, algún escrúpulo me resta; por ello, si no me libráis de él, temo que nos extraviemos desde la misma entrada. Reconocéis que todas las cosas a que habíais dado crédito en otro tiempo son dudosas; (M) y decís que os veis constreñido a creer eso. ¿Por qué no ejercéis una fuerza semejante sobre mi espíritu, para que yo sea también constreñido a reconocer lo mismo que vos? ¿Quién os ha forzado de ese modo? Acabo de saber que han sido argumentos muy fuertes y maduramente meditados. Mas ¿cuáles son esos argumentos, en definitiva? Pues si son buenos, ¿por qué rechazarlos? ¿Por qué no aceptarlos? Y si son dudosos, decidme: ¿cuál es la fuerza que han tenido para constreñiros?

Aquí están —decís—, todo el mundo los conoce; y suelo enviarlos por delante siempre, como antaño se hacía con los arqueros y honderos, para comenzar el choque: nuestros sentidos nos engañan a veces; a veces soñamos; hay ciertos locos que creen ver lo que no ven, y hasta lo que no existe ni existirá nunca.

¿Son ésas todas vuestras razones? Cuando prometíais que iban a ser sólidas y maduramente meditadas, esperé yo que fueran ciertas y exentas de todo género de duda, tal como las exige vuestra regla, de la que al presente nos servimos, y que es exacta hasta el punto de no admitir la menor sombra de duda. ¿Mas son ciertas y exentas de toda duda las razones que acabáis de aducir, a saber: que nuestros sentidos nos engañan a veces, que a veces soñamos, que hay locos? ¿No se trata más bien de vacilaciones y sospechas? ¿Quién os ha enseñado que son ciertas e indubitables, y conformes a esa regla que siempre tenéis entre manos, a saber, *que hay que guardarse de admitir como verdadero nada que no podamos probar que lo es*? ¿Ha habido un tiempo en el que hayáis podido decir: mis sentidos me están engañando, lo sé de fijo? ¿O bien: ahora estoy soñando;

soñaba hace un momento; éste está loco, cree ver lo que no ve, y no miente? Si decís que sí, prestad atención al modo que tenéis de probarlo; prestad atención, sobre todo, a que no os haya engañado ese genio maligno de que habláis, pues es muy de temer que en el momento mismo en que aducís eso de que *los sentidos nos engañan a veces*, como muy poderosa y madura razón para dudar, ese genio maligno se esté riendo de vos por haberos dejado burlar. (N) Y si decís que no, *¿por qué afirmáis entonces con tanta seguridad que* soñamos a veces? ¿Por qué no decís más bien, conforme a vuestra propia regla, lo siguiente: no es seguro en absoluto que los sentidos nos hayan engañado alguna vez, ni que hayamos soñado, ni que haya habido locos, y, por lo tanto, tomaré como principio que nuestros sentidos no nos engañan nunca, que jamás soñamos, y que no existen locos?

Empero, decís, algún escrúpulo me resta. A mí también: pues *nada más poner el pie en esas razones, he sentido* que cedían y se desvanecían como sombras, de suerte que temo apoyarme en ellas. También, al igual que vos, tengo yo escrúpulos.

¿Los tenéis? (decís). Basta con que los tengáis, basta con que digáis: no sé si duermo o estoy despierto; no sé si mis sentidos me engañan o no.

Perdonadme si os digo que eso no me basta. Y no veo cómo es que podéis razonar así: no sé si duermo o no, luego a veces duermo. Pues, ¿y si no durmierais nunca? ¿Y si durmierais siempre? ¿Y si ni siquiera pudierais dormir, y el tal genio se burlase de vos, persuadiéndoos de que dormís a veces y a veces os engañáis, aunque no sea así? Creedme: una vez introducido ese genio, una vez reducidas a un *acaso* vuestras más sólidas razones, lo habéis estropeado todo, y ya nada bueno podéis sacar de ahí[260]. (O) Pues ¿sabéis por ventura si ese genio tan astuto os ha presentado todas las cosas como dudosas e inciertas, siendo ellas en realidad seguras y ciertas, a fin de que caigáis desnudo, tras rechazarlas todas, en la fosa que vos mismo os habéis abierto? ¿No obraríais más cuerdamente si, antes de proceder a ese rechazo general de todas las cosas, establecierais una regla segura, que os permitiera saber si todas las cosas que rechazáis están bien o mal rechazadas? (P) No hay duda de que esa renuncia a todos nuestros conocimientos anteriores es algo de la mayor importancia. Por ello os aconsejo que llaméis a juicio una vez más a vuestros pensamientos, para deliberar madura y seriamente, y no precipitaros.

Eso no es necesario —decís—; nunca podría desconfiar demasiado, y yo sé que no puede haber en esto peligro ni error.

(Q) ¿Decís, pues, *yo sé?* ¿Y lo sabéis con certeza, sin sombra de duda, de tal modo que, tras rechazar tantos conocimientos, éste sólo ha de ser colocado en el templo de la verdad, como si fuera el resto de un naufragio tan grande? O acaso, pues iniciáis una nueva filosofía, y buscáis los medios de acrecentarla, ¿deseáis inscribir en su frontispicio, y en letras de oro, esta máxima: *mi desconfianza no puede tener exceso,* para comunicar, antes que nada, a quienes quieran entrar en vuestra filosofía, que deben rechazar la vieja proposición *dos más tres son cinco,* y admitir esta otra: *mi desconfianza no puede tener exceso?* Pero ¿y si sucede que algún novicio murmura? Podría acaso decir entre dientes: ¡pues qué!, ¿es que pretenden que renuncie al viejo dicho de que *dos más tres son cinco,* que nadie ha puesto en duda jamás, porque puede ocurrir que un genio maligno me engañe, (R) y me mandan que admita eso de que *mi desconfianza no puede tener exceso,* cosa bien dudosa y oscura, como si ese genio maligno no pudiera engañarme en ello? ¿Qué diríais vos entonces? ¿Acaso podríais convencerme vos mismo para que yo no temiera a ese genio maligno? Pues en verdad, por mucho que me tranquilicéis con gestos y palabras, (S) no dejo de temer excederme en mi desconfianza al rechazar como falsas esas máximas, antiguas y casi innatas, tales como que «un silogismo en *Barbara* es concluyente», o que «soy una cosa compuesta de cuerpo y alma»[261]. Y si se me permite juzgar por vuestro gesto y vuestra voz, ni siquiera vos mismo estáis libre de temor, pese a que pretendéis guiar a los demás y mostrarles el camino recto. Pues respondedme con franqueza, como soléis: (T) ¿Rechazáis como falsa, sin escrúpulo alguno, la vieja proposición *tengo en mí una idea clara y distinta de Dios?* ¿O esta otra: *es verdadero todo cuanto concibo con claridad y distinción?* (V) ¿O ésta: *las facultades de pensar, nutrirse y sentir no pertenecen al cuerpo, sino al espíritu?* ¿Y rechazaríais otras muchas de ese género? Os lo pregunto en serio, y os ruego que me respondáis. ¿Es que podéis, al salir de la vieja filosofía y entrar en la nueva, expulsar y proscribir como falsas todas esas cosas? Y si decís que sí, que abjuráis de ellas con plena conciencia, ¿es que os atrevéis entonces a afirmar sin escrúpulo: en este momento no tengo en mí una idea clara y distinta de Dios; *hasta ahora me he equivocado al creer que las facul-*

tades de pensar, nutrirse y sentir pertenecían al espíritu, y no al cuerpo?

Mas, ¡ay!, que me estoy olvidando de la resolución que había tomado. ¿Qué es lo que he hecho? Al principio, me había dejado guiar por vos, me había ofrecido a vos como compañero y discípulo; y he aquí que en la misma entrada vacilo, asustado y mal resuelto. Perdonadme, os lo ruego: confieso haber pecado, y mucho, dejando ver la debilidad de mi ingenio. Tenía que haber caminado junto con vos, valientemente, hacia las tinieblas de la renuncia, y, muy al contrario, he vacilado y me he resistido. Si me perdonáis, no volveré a hacerlo, y, mediante un amplio rechazo de todo lo que he creído hasta ahora, repararé el mal cometido. Rechazo, pues, todas mis antiguas opiniones, y abjuro de ellas, y no tomaréis a mal que no ponga por testigos al cielo y la tierra, pues decís que no los hay. Así, pues, confieso que no existe nada. Marchad delante, y os seguiré. Y en verdad, os hallo bien dispuesto a ir por delante sin disgusto.

OBSERVACIONES

(I) *Puesto que todas las cosas que he conocido hasta ahora son dudosas.*— Ha escrito *que he conocido* en vez de *que he creído conocer;* pues hay oposición entre los términos *que he conocido* y *son dudosas*, en la cual no ha reparado sin duda; mas no por ello debe imputársele malicia, pues, si así fuera, no habría tocado este punto tan brevemente como lo ha hecho, sino que, fingiendo que esa contradicción era obra mía, hubiera insistido en ella mucho más por extenso.

(K) *Digo que ni espíritus, ni cuerpos.*— Dice esto para poder luego disputar quisquillosamente por haber incluido yo, al principio, al espíritu entre las cosas dudosas (suponiendo que su naturaleza no me era aún bien conocida), y haber dicho después que existía, reconociendo que una cosa que piensa es imposible que no exista, y llamando espíritu a esa cosa pensante; como si yo hubiera olvidado que, cuando consideraba al espíritu como algo aún desconocido, lo negaba, y como si yo hubiera creído que lo que negaba en tiempos, por ser aún incierto, debía negarlo siempre, sin que fuese posible que eso llegara a ser cierto y evidente. Y debe observarse que él considera siempre la

duda y la certeza, no como relaciones entre nuestro conocimiento y los objetos, sino como propiedades de los objetos mismos, unidas a ellos para siempre; de manera que las cosas que hemos dicho una vez que son dudosas no pueden ya ser nunca ciertas. Esto ha de atribuirse a su simplicidad, y no a su malicia.

(L) *¿Todas, todas?*— Procura aquí enredar con la palabra *todas,* como antes con la palabra *nada,* mas completamente en vano.

(M) *Y decís que os veis constreñido a creer eso.*— Lo mismo hace con el término *constreñido,* y tan en vano como antes. Pues, en efecto, las razones de que ahí se habla son lo bastante poderosas como para obligarnos a dudar, precisamente por ser ellas mismas dudosas e inciertas, y, por lo tanto, rechazables, como más arriba se ha observado. Digo que son lo bastante poderosas, mientras no tengamos otras que, al excluir la duda, traigan a un tiempo la certeza; y como de éstas no encontraba ninguna en mi primera Meditación, por más que buscaba y meditaba, por eso he dicho que las razones que yo tenía para dudar eran sólidas y maduramente sopesadas. Mas nuestro autor es incapaz de entender esto, pues añade: *cuando prometiais que vuestras razones iban a ser sólidas y maduramente meditadas, esperé yo que fueran ciertas, tal como las exige vuestra regla:* como si esa regla que se inventa pudiera ser aplicada a las cosas de que se trata en la primera Meditación. Y algo más adelante dice: *¿ha habido un tiempo en el que hayáis podido decir: mis sentidos me están engañando, lo sé de fijo?* Aquí incurre en una contradicción por el estilo de la anterior, no reparando en que es contradictorio tener algo por indubitable, y a la vez dudar de ello. Lo dicho: es un simple.

(N) *¿Por qué afirmáis entonces con tanta seguridad que soñamos a veces?* Yerra otra vez sin malicia; pues, en la primera Meditación, no he afirmado nada, estando toda ella llena de dudas: y sólo a ella pueden referirse sus palabras. Por igual razón, podría haber encontrado esto: *no soñamos jamás;* o bien: *soñamos a veces.* Y cuando un poco después añade *no veo cómo es que podéis razonar así: no sé si duermo o no, luego a veces duermo,* me atribuye un razonamiento digno de él, pues, como digo, es un simple[262].

(O) *Pues ¿sabéis por ventura si ese genio tan astuto os ha presentado todas las cosas como dudosas e inciertas,*

siendo ellas en realidad seguras y ciertas? De aquí se desprende muy claramente, según he observado antes, que él considera la duda y la certeza como algo que está en los objetos, y no en nuestro pensamiento; pues, de no ser así, ¿cómo podría fingir que ese genio propusiera algo como dudoso, no siéndolo, dado que, por el mero hecho de proponérmelo como dudoso, ya lo sería? Pero acaso el tal genio le haya impedido advertir lo contradictorio de sus palabras: y es de lamentar que ofusque tan a menudo su pensamiento.

(P) *No hay duda de que esa renuncia a todos nuestros conocimientos anteriores es algo de la mayor importancia.*—Ya lo advertí yo al final de mi respuesta a las cuartas objeciones y en el prefacio de estas Meditaciones, y, por ello, sólo he propuesto la lectura de ellas a los más sólidos ingenios. Lo mismo dije en mi *Discurso del método,* donde describí dos géneros de espíritus a quienes no conviene esa renuncia general; y si acaso nuestro autor se halla comprendido en uno de ellos, no debe por eso imputarme sus propios errores.

(Q) *¿Decís, pues, «yo sé»?*—Cuando he dicho que yo sabía que no podía haber riesgo en esa renuncia general, he añadido: *porque entonces no consideraba la conducta cotidiana, sino sólo el conocimiento.* Con ello queda claro que yo me refería en ese lugar a un saber moral, suficiente para la práctica de la vida, y muy diferente, según he dicho a menudo, del saber metafísico, único del que aquí se trata: y ello es tan claro que parece que sólo nuestro autor ha podido ignorarlo.

(R) *Y me mandan que admita eso de que «mi desconfianza no puede tener exceso», cosa bien dudosa y oscura.*—Una vez más se contradice; pues todo el mundo sabe que quien desconfía, mientras lo hace y, por consiguiente, no afirma ni niega nada, no puede ser inducido a error por genio alguno, por muy astuto que sea; lo cual no puede decirse de quien suma dos y tres, como lo prueba el ejemplo, que él mismo ha ofrecido, de aquel que contaba cuatro veces la una.

(S) *No dejo de temer excederme en mi desconfianza al rechazar como falsas esas máximas antiguas.*—Aunque gaste aquí muchas palabras para persuadirnos de que no debe desconfiarse demasiado, es digno de nota que sólo da una razón como prueba, a saber: que desconfía de que haya que desconfiar tanto, en lo cual hay otra vez con-

tradicción; pues por el mero hecho de vacilar y no saber con certeza si hay que desconfiar o no, se sigue que debe desconfiar.

(T) *¿Rechazáis como falsa, sin escrúpulo alguno, la vieja proposición «tengo en mí una idea clara y distinta de Dios»? ¿O esta otra: «es verdadero todo cuanto concibo con claridad y distinción»?*— Llama viejas a esas cosas, porque teme que sean tenidas por nuevas, y se me atribuya la gloria de haber sido el primero en advertirlas; pero a mí eso no me preocupa. Parece querer insinuar también cierto escrúpulo tocante a la idea que tenemos de Dios, pero sólo de pasada, no sea que lo tomen por calumniador quienes saben con cuánto cuidado he excluido de ese rechazo todas las cosas que conciernen a la piedad, y a la moral en general.

Por último, no se da cuenta de que esa renuncia sólo afecta a quien aún no concibe alguna cosa con claridad y distinción. Así por ejemplo, los escépticos (para quienes dicha renuncia es familiar), en tanto que escépticos, nunca han concebido nada con claridad, pues, a partir del momento en que concibieran una cosa claramente, habrían dejado de dudar y de ser escépticos en esa materia. Y como es muy difícil que nadie pueda, antes de esa renuncia, concebir nada con claridad (me refiero a la claridad requerida para la certeza metafísica), por eso ese rechazo es muy útil para quienes, siendo capaces de un conocimiento así, no lo han adquirido aún, mas no para nuestro autor —según prueban los hechos—; y por eso creo que debe evitarla cuidadosamente.

(V) *¿O ésta: «las facultades de pensar, nutrirse y sentir no pertenecen al cuerpo, sino al espíritu»?*— Cita estas palabras como mías, y a la vez como tan ciertas que no pueden ser puestas en duda por nadie. Sin embargo, nada está más claro en mis Meditaciones que el referir yo sólo al cuerpo el poder de nutrirse, y no al espíritu, o a esa parte pensante del hombre. Y por esto solo ya se ve, en primer lugar, que no las entiende, aunque se haya puesto a refutarlas; en segundo lugar, que no es cierto que, por haber hablado yo en mi segunda Meditación según la opinión vulgar, haya querido referir al alma la facultad de nutrirse; y, por último, que considera indudables muchas cosas que no deben admitirse como tales sin un detenido examen. Sin embargo, su conclusión final es buena, a saber: que en todo esto sólo ha dejado ver la debilidad de su ingenio.

§ II. *Se prepara el camino que da acceso a este método*

(X) Decís: una vez rechazados en general todos mis conocimientos anteriores, empiezo a filosofar así: yo soy, yo pienso; yo soy mientras pienso. La proposición *yo existo* es necesariamente verdadera cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.

Decís maravillas. Habéis hallado el punto fijo de Arquímedes: sin duda moveréis toda la máquina del mundo, si os empeñáis. Ya se tambaleaban todas las cosas. Mas puesto que queréis, según pienso, cortarlo todo de raíz, a fin de que vuestro método quede limpio, coherente y necesario, decidme: (Y) ¿por qué traéis a cuento el espíritu, al decir *cuando la concibo en mi espíritu?* ¿Acaso no habéis proscrito vos mismo el cuerpo y el espíritu? Mas puede ser que lo hayáis olvidado; tan difícil resulta, basta para los más experimentados, expulsar por completo de la memoria el recuerdo de las cosas a que están habituados desde niños; así que no debo perder la esperanza, yo que estoy menos habituado, si vacilo alguna vez.

Consideraré de nuevo —decís— lo que soy, y lo que creía ser antes de tener acceso a estos nuevos pensamientos; y de mis antiguas opiniones suprimiré todo lo que pueda ser combatido, siquiera sea lo más mínimo, por las razones antes alegadas, a fin de que, procediendo así, nada quede que no sea enteramente cierto e indubitable.

¿Me atreveré a preguntaros, antes de que paséis adelante, por qué, tras haber renunciado tan solemnemente a todas vuestras opiniones antiguas como a cosas falsas o dudosas, queréis examinarlas otra vez, como si esperaseis sacar algo cierto de esos viejos colgajos hechos trizas? ¿Qué importa si en otro tiempo pensasteis mal acerca de vos mismo? Más aún: puesto que todas las cosas que poco antes habéis rechazado eran dudosas e inciertas (pues, si no, ¿por qué ibais a rechazarlas?), ¿cómo podrá suceder que las mismas cosas no sean ahora dudosas e inciertas, salvo que esa renuncia no sea como el brebaje de Circe, por no decir como una lejía?[263] Con todo, prefiero admirar y reverenciar vuestro modo de proceder. Ocurre con frecuencia que quienes llevan a sus amigos a los palacios para mostrárselos, los hacen entrar por puertas secundarias, y no por la principal. También yo os seguiré en todos vuestros rodeos y revueltas, con tal que me deis esperanza de llevarme algún día a la verdad.

Decís: ¿qué creí ser en otro tiempo? Juzgué sin dificultad ser un hombre.

Permitid que admire aquí vuestra destreza, al serviros de lo que es dudoso para indagar lo que es cierto, al sumergirnos en las tinieblas para que veamos la luz. (Z) ¿Queréis que delibere acerca de lo que creí ser en otro tiempo? ¿Queréis que vuelva al viejo dicho, rebatido y rechazado hace ya tanto, a saber: *soy un hombre?* ¿Qué sucedería si Pitágoras, o alguno de sus discípulos, se encontrase aquí? ¿Qué le contestaríais, si os dijese que en otro tiempo fue un gallo?[264] ¿Y qué podríais responder a tantos insensatos, lunáticos y extravagantes, a propósito de todas las quimeras que se imaginan? Pero hago mal en hablar así: vos sois sabio y experimentado; sois un buen guía, y conocéis todos los senderos y rodeos por los que tenemos que pasar; así pues, debo tener esperanza.

¿Qué es un hombre?, decís. Si queréis que os responda, permitidme antes preguntaros de qué hombre estáis hablando, o qué es lo que buscáis cuando indagáis qué es un hombre. ¿Se trata de aquel hombre que imaginaba yo antaño, pensando ser así, y que ahora, tras rechazarlo todo, supongo que no soy? Si es ése el que buscáis, el que yo falsamente imaginaba ser, se trata de un compuesto de cuerpo y alma. ¿Estáis satisfecho? Parece que sí, pues continuáis como sigue.

OBSERVACIONES

(X) *Empiezo a filosofar así: yo soy, yo pienso; yo soy mientras pienso.*— Debe notarse aquí que él confiesa que, a fin de empezar bien a filosofar, o de establecer la certeza de alguna proposición, hay que seguir la vía que yo he propuesto, que es la de comenzar por el conocimiento de la propia existencia. Y esto lo digo para que se sepa que, en los demás lugares en que ha fingido que yo he empezado haciendo una renuncia positiva o afirmativa de todas las cosas dudosas, ha dicho lo contrario de lo que en realidad pensaba. No voy a hablar de la sutileza con que me presenta al empezar a filosofar, cuando me hace decir *yo soy, yo pienso,* etc. Pues se echa de ver muy bien, sin necesidad de que yo diga nada, la buena fe que siempre tiene.

(Y) *¿Por qué traéis a cuento el espíritu, al decir «cuando la concibo en mi espíritu»? ¿Acaso no habéis proscrito vos mismo el cuerpo y el espíritu?* Ya he advertido

antes que él buscaba ocasión para estas argucias a propósito de la palabra *espíritu*. Pero «concebir en su espíritu» no significa aquí otra cosa que pensar; y, por consiguiente, no tiene razón cuando supone que hago mención aquí del espíritu en cuanto considerado como una parte del hombre. Además, aunque yo haya rechazado antes el cuerpo y el espíritu, junto con todas mis antiguas opiniones, como cosas dudosas, o no concebidas aún con claridad, ello no impide que pueda aceptarlas más tarde, si llega a ocurrir que las conciba claramente. Pero eso excede a la comprensión de nuestro autor, quien piensa que la duda es una cosa unida inseparablemente a los objetos; porque, un poco después, pregunta: *¿cómo podrá suceder que las mismas cosas que eran antes dudosas e inciertas no lo sean ahora?* Llega a atribuirme una renuncia solemne, y admira mi destreza al servirme de lo que es dudoso para indagar lo que es cierto; como si yo hubiera puesto por fundamento de mi filosofía que deben considerarse siempre falsas las cosas dudosas.

(Z) *¿Queréis que delibere acerca de lo que creí ser en otro tiempo? ¿Queréis que vuelva al viejo dicho, etc?*— Me valdré aquí de un ejemplo muy común para explicarle mi modo de proceder, a fin de que en adelante no lo ignore, o no se atreva a fingir que no lo entiende.

SI él tuviera, digamos, una cesta llena de manzanas, y temiese que algunas estuvieran podridas, y desease apartarlas, para que no corrompiesen a las otras, ¿cómo se las arreglaría? ¿No empezaría por vaciar la cesta; y tras esto, examinando una tras otras todas las manzanas, no escogería sólo aquellas que no estuvieran dañadas, y, dejando las otras fuera, no volvería a poner éstas en el cesto? De igual modo, quienes nunca han filosofado bien tienen diversas opiniones en su espíritu, que han ido amontonando en él desde su infancia; y temiendo con razón que las más de ellas no sean verdaderas, tratan de separarlas de las otras, no sea que al estar mezcladas se vuelvan inciertas todas. Y, a fin de no engañarse, lo mejor que podrían hacer es rechazarlas primero todas juntas, como si todas fueran falsas; después, examinándolas por orden una tras otra, tomarán sólo aquellas que reconozcan como verdaderas e induditables [265]. Por ello no he procedido mal al rechazarlo todo al principio; más adelante, considerando que lo que conocía con mayor certeza y evidencia era el ser yo mismo, que pensaba, alguna cosa, tampoco me ha faltado razón para poner eso como primer fundamento de todo mi conocimiento; y, por último, tampoco he obrado mal al preguntar, tras esto, qué es lo

que yo había creído ser en otro tiempo: no a fin de volver a creer las mismas cosas que antes, sino para admitir las que considerase verdaderas, rechazar las que me parecieran falsas, y reservar las dudosas para un futuro examen. Ello hace ver que nuestro autor no tiene razón al llamar a eso *un arte de sacar cosas ciertas de las inciertas*, o, como dice luego, un *método para soñar;* y que todo lo que cuenta aquí y en los dos párrafos siguientes acerca del gallo de Pitágoras, y de las opiniones de los filósofos tocante a la naturaleza del cuerpo y el alma, es inútil y fuera de propósito, ya que, siguiendo el método que me había prescrito, no he debido ni querido entrar a decir nada de lo que los demás hayan podido pensar alguna vez sobre el asunto, sino que sólo me he referido a lo que yo mismo pensaba en otro tiempo, y a lo que suelen pensar los demás cuando se dejan guiar únicamente por la luz natural, sea ello verdadero o falso; y así, no he hablado de ello a fin de creerlo, sino tan sólo para someterlo a examen.

§ III. *¿Qué es el cuerpo?*

Decís: ¿qué es el cuerpo? ¿Qué entendía yo por cuerpo en otro tiempo?

No tomaréis a mal que mire a todas partes, temeroso de caer en alguna trampa. Decidme: ¿a qué cuerpo os referís? ¿Acaso al que yo imaginaba en otro tiempo como un compuesto de ciertas propiedades (y que imaginaba mal, según las leyes de esa renuncia general que hemos admitido)? ¿O acaso se trata de algún otro, si es que puede haberlo? Pues ¿qué sé yo si puede haberlo o no? Si os referís al primero, no me costará trabajo responderos. Por *cuerpo* entendía yo todo lo que puede estar limitado por alguna figura, encontrarse en un lugar, y llenar un espacio, de modo que cualquier otro cuerpo quede excluido de él; todo lo que puede ser percibido por los sentidos, y movido por otro que lo toque y cuya impresión reciba. Así describía yo al cuerpo, según lo concebía antes, de manera que me sentía obligado a dar ese nombre a todo aquello que estuviera dotado de las propiedades que acabo de explicar. Con todo, yo no creía por ello que estuviera obligado a juzgar que sólo a eso podía llamársele cuerpo; pues una cosa es decir «entendía por cuerpo esto o aquello», y otra decir «entendía que sólo eso podía ser cuerpo».

Si os referís al segundo cuerpo, os responderé según la opinión de los filósofos más modernos; puesto que vos no demandáis tanto mi propio parecer como el parecer común. Entiendo por cuerpo todo lo que puede estar comprendido en un lugar —como una piedra—, o definido por un lugar, de manera que se halle entero en el todo y en cada parte, como sucede con los indivisibles de la cantidad, o de una piedra, y cosas semejantes que algunos autores recientes comparan a los ángeles o a las almas de los hombres; y enseñan, no sin aplauso (al menos no sin el suyo propio), como puede verse en Oviedo[266], que el cuerpo es, o bien extenso en acto —como una piedra—, o bien en potencia, como los supradichos indivisibles; enseñan también que puede ser divisible o indivisible, así como que puede ser movido por otro (como una piedra lanzada hacia arriba), o bien moverse por sí mismo (como una piedra que cae hacia abajo); (Aa) y que puede sentir, como un perro, o pensar, como un mono, o imaginar, como un mulo. Y al encontrar en otro tiempo una cosa que se moviera por otro o por sí misma, que sintiese, imaginase o pensase, la he llamado cuerpo, si nada lo estorbaba, y aún la llamo del mismo modo.

Pero eso está muy mal —decís—, pues yo juzgaba que las facultades de moverse por sí mismo, sentir o pensar, en modo alguno pertenecían a la naturaleza del cuerpo.

Decís que así lo juzgábais, y pues lo decís, lo creo, ya que son libres los pensamientos. Mas cuando así lo pensabais, dejabais también a cada cual su libre parecer: y no creo que deseéis haceros árbitro de todos los pensamientos de los hombres, rechazando unos y aprobando otros, a menos que tengáis una regla infalible que os permita conocer cuáles han de ser aprobados y cuáles rechazados. Mas como no os habéis referido a ella al ordenarnos renunciar a todo en general, no os parecerá mal que use aquí de la libertad que la naturaleza nos ha otorgado. En otro tiempo lo juzgabais, y yo también: yo de una manera y vos de otra, y acaso ambos mal; al menos, no nos han faltado dudas, puesto que tanto vos como yo nos hemos visto obligados a rechazar desde el principio la antigua opinión que teníamos acerca del cuerpo. Por ello, para no prolongar por más tiempo nuestra disputa, si es que queréis definir el cuerpo según vuestro particular parecer, como al principio ha sido definido, no me opondré; al contrario, admito de buen grado esa manera de definir el cuerpo, con tal de que recordéis que, al definirlo así, no describís en general cualquier género de cuerpo, sino sólo cierta especie de él que vos consideráis, omitiendo las demás: acerca de las cuales disputan los doctos

si las hay o no, o al menos no puede concluirse, con una certeza tal y como vos la deseáis, si en efecto puede o no haberlas; de tal modo que sigue siendo dudoso e incierto que el cuerpo haya sido definido bien o mal hasta ahora. Así pues, si es que continuáis adelante, os seguiré, y del mejor grado posible: tan deseoso estoy de ver cómo os resulta ese novísimo método de sacar lo cierto de lo incierto.

OBSERVACIONES

(Aa) *Y que puede sentir, como un perro, o pensar, como un mono, o imaginar, como un mulo.*— Urde aquí una logomaquia; y, a fin de que resulte que yo he establecido mal la diferencia que hay entre el espíritu y el cuerpo (al decir que aquél piensa y éste no, sino que es extenso), dice él que llama cuerpo a todo cuanto siente, imagina y piensa; mas, si lo tiene a bien, lo llamará también mulo o mono. Si alguna vez consigue que esas nuevas maneras de hablar sean recibidas por el uso, no me negaré a emplearlas; por el momento, ningún derecho tiene a reprenderme por emplear las comúnmente recibidas y aprobadas.

§ IV. *¿Qué es el alma?*

Decís: ¿qué es el alma? ¿Qué entendía yo por alma en otro tiempo? Sin duda, o bien ignoraba lo que era, o bien la imaginaba como no sé qué viento muy sutil, o espíritu del fuego, o un aire tenue, difundido por mis partes más groseras; y le atribuía las facultades de nutrirse, moverse, sentir y pensar.

Mucho es eso, sin duda. Mas no tomaréis a mal que os haga aquí una o dos preguntas. Cuando preguntáis qué es el espíritu o el alma del hombre, ¿acaso no preguntáis por lo que creíamos que era en el pasado?

(Bb) Así es, decís.— Pero, entonces, ¿creéis que nuestro antiguo parecer era tan razonable, hasta el punto de que, pensando así, no necesitaríamos vuestro método? ¿Creéis que todo el mundo ha seguido el buen camino, en medio de tales tinieblas? Las opiniones de los filósofos tocante al alma son tan diferentes unas de otras, que no me

canso de admirar vuestro artificio, mediante el cual esperáis obtener, con tan viles componentes, un remedio seguro y saludable: aunque sea cierto que con la ponzoña de la víbora pueda hacerse la triaca. ¿Deseáis que a esa opinión que tenéis acerca del alma añada yo la que algunos tienen o pueden tener? Que sea buena o mala, no os importe: basta con que sea tal que ellos juzguen no poder ser persuadidos de lo contrario en virtud de razón alguna. Dirán algunos que se llama alma a cierto género de cuerpo. ¿De qué os asombráis? Ese es su parecer, y no lo encuentran carente de toda apariencia de verdad. En efecto: puesto que se llama cuerpo, y lo es, a todo aquello que es extenso, tiene tres dimensiones y es divisible en partes; y puesto que en un caballo, por ejemplo, encuentran algo extenso y divisible: la carne, los huesos, y esa unión exterior de las partes que impresiona los sentidos; y puesto que, por otra parte, concluyen en virtud de la razón que, además de dicha unión de las partes, hay algo interior que debe ser, sin duda, muy tenue y sutil, repartido y extendido por toda esa máquina, dotado de tres dimensiones y que puede ser dividido, de tal manera que, si se corta algún miembro, se corta a la vez una parte de esa cosa interior que se halla dentro de él; supuesto eso —digo— conciben que en el caballo hay dos extensiones, ambas provistas de las tres dimensiones y ambas divisibles; y, por lo tanto, lo conciben como compuesto de dos cuerpos que, por diferir entre sí, reciben nombres diferentes: el exterior conserva el nombre de cuerpo, y el interior recibe el nombre de alma. Y por lo que concierne a la sensación, la imaginación y el pensamiento, juzgan que es el alma —o sea, ese cuerpo interior— quien posee las facultades de sentir, imaginar y pensar, mas guardando siempre cierta relación con el exterior, sin cuya mediación no puede darse sensación alguna. Otros dirán e imaginarán otras cosas, y no tengo por qué tomarme el trabajo de referirlas aquí todas. Desde luego, estoy seguro de que no faltan quienes piensan que todas las almas son tal y como las que acabo de describir.

Diréis que todo eso es impío, y debe ser rechazado. Sin duda que es impío, mas ¿por qué me hacéis esas preguntas? ¿Qué queréis que digan esas gentes? Son ateos, y hombres carnales, cuyos pensamientos todos están unidos a la materia, hasta el punto de que sólo conocen la carne y el cuerpo. (Cc) Y me atrevo a decir que, deseando vos demostrar por medio de vuestro método que el espíritu humano no es corpóreo, sino espiritual, no debéis en modo alguno suponer ya que es esto último: sino que debéis esperar que haya algunos que os lo nieguen o que, al menos a modo

de disputa, os hagan las objeciones que yo acabo de hacer. Por ello, imaginaos que está aquí presente uno de ellos, el cual, a vuestra pregunta (¿qué es el espíritu?), os responda como en otro tiempo hacíais vos mismo, a saber: que el espíritu es algo corpóreo, tenue y sutil, difundido por toda la extensión del cuerpo exterior, y que es el principio de la sensación, la imaginación y el pensamiento; de tal manera que lo corpóreo comprenda tres grados: el cuerpo, lo corpóreo o el alma, y el pensamiento o espíritu, siendo la esencia de este último lo que se indaga. Expresemos esos grados con estas tres palabras: cuerpo, alma, espíritu. Supuesto que alguien responda así a la pregunta que vos le hacéis, ¿quedaréis satisfecho con la respuesta? Mas no quiero adelantarme a vuestro método: continúo siguiéndoos. Y he aquí cómo proseguís.

OBSERVACIONES

(Bb) *Así es, decís.*— En este punto, y en casi todos los demás, me presenta dándole respuestas enteramente contrarias a mis opiniones. Mas sería enfadoso señalar todas y cada una de sus falsas suposiciones.

(Cc) *Y me atrevo a decir que, deseando vos demostrar por medio de vuestro método que el espíritu humano no es corpóreo, sino espiritual, no debéis en modo alguno suponer ya que es esto último.*— Finge aquí, de un modo falso, que yo supongo dado lo que tengo que probar. Ahora bien: a ficciones gratuitas como ésas, que no pueden apoyarse en razón alguna, sólo cabe responder, según creo, que son falsas; y nunca he disputado en modo alguno acerca de lo que debe ser llamado *cuerpo, alma* o *espíritu,* sino que he hablado sólo de dos géneros de cosas: la pensante y la extensa, y he probado que a ellas solas se remiten todas las demás, así como que son dos substancias realmente distintas, una de las cuales he llamado *espíritu,* y la otra *cuerpo.* Mas si estos nombres no son de su gusto, múdelos en otros si quiere, que yo no lo estorbaré.

§ V. *Se prueba a entrar en el método*

Decís: todo va del mejor modo; los cimientos han sido puestos felizmente. Mientras que pienso, soy. Ello es

cierto e inconmovible. Todo lo que he de hacer en adelante es tener mucho cuidado con no ser burlado por ese genio maligno. Yo soy. (Dd) Mas ¿qué es lo que soy? Sin duda, soy alguna de las cosas que en otro tiempo creía ser[267]. Pues bien: yo creía en otro tiempo ser un hombre, y creía que un hombre tenía cuerpo y alma. Así pues, ¿soy un cuerpo o un espíritu? El cuerpo es extenso, se halla encerrado en un lugar, es impenetrable, es visible. ¿Hay algo de todo eso en mí? ¿Acaso la extensión? ¿Cómo podría haberla en mí, si no hay extensión en absoluto? Desde el comienzo la he rechazado. ¿Puedo acaso ser tocado o visto? Aunque, a decir verdad, creo en este momento que yo mismo me toco y me veo, eso no es cierto, sin embargo. (Ee) Y estoy seguro de que no es cierto desde que hice aquella renuncia general de todas las cosas. ¿Qué soy, pues? Miro, pienso, examino: nada se presenta. Estoy cansado de repetir lo mismo: no encuentro en mí nada de lo que concierne al cuerpo. No soy un cuerpo. Sin embargo, soy, y sé que soy; y, al saber que soy, ese saber mío nada incluye de lo que pertenece al cuerpo. (Ff) ¿Soy, pues, un espíritu? ¿Qué es lo que yo, en otro tiempo, consideraba que pertenecía al espíritu? ¿Hay algo de ello en mí? Creía que lo propio del espíritu era pensar; pues bien, es cierto que pienso; εὕρηκα, εὕρηκα. Soy, pienso; soy en tanto que pienso; soy una cosa pensante, un espíritu, un entendimiento, una razón. He aquí mi método, con el cual he podido entrar felizmente donde pretendía. A vos toca ahora seguirme, si os atrevéis.

¡Dichoso vos, que de un salto habéis pasado del país de las tinieblas al de la luz! Mas, os lo ruego, no me neguéis el sostén de vuestra mano, pues tropiezo y vacilo al seguir vuestros pasos. Repito, palabra por palabra, lo que vos decís, pero lo hago como puedo, esto es, más despacio. Soy, pienso. Pero ¿qué es lo que soy? ¿Acaso alguna de las cosas que creía ser en otro tiempo? Pero ¿es que lo que entonces creía estaba bien? Eso no lo sé. He rechazado todas las cosas dudosas, y las tengo por falsas. (Gg) Así pues, lo que he creído hasta ahora nada vale. ¡Al contrario! —exclamáis—; ¡deteneos ahí, plantad firme vuestros pies! Pero ¿cómo voy a mantenerme firme, si todo vacila? ¿Qué ocurrirá si, en realidad, yo soy otra cosa? ¡Cuán miedoso sois! —añadís: ¿es que no sois, o bien un cuerpo, o bien un espíritu?

Sea así, pues así lo queréis; con todo, dudo; y, aunque me deis la mano, apenas me atrevo a dar un paso. ¿Qué sucedería si yo fuese un alma o alguna otra cosa? Porque de eso no sé nada. (Hh) No importa —decís—: o sois un

cuerpo o un espíritu. Muy bien: o soy lo uno o lo otro. Pero, ¿es que no soy un cuerpo? Sin duda que lo sería, si hallara en mí alguna de las cosas que en otro tiempo creía pertenecer al cuerpo, aunque sigo temiendo no haber creído bien. ¡Animo! —decís—, no hay que temer nada.

Pues que así me animáis, proseguiré sin miedo. Había creído antes que el pensamiento pertenecía al cuerpo; pues bien, es cierto que ahora pienso. Εὕρηκα, εὕρηκα. Soy, pienso; soy una cosa pensante, soy algo corpóreo, soy una extensión, soy divisible, términos todos cuyo significado ignoraba antes. Pero ¿por qué os encolerizáis, y me rechazáis con tanta rudeza, una vez franqueado este difícil paso? Ya estoy, gracias a vos y a aquella renuncia general vuestra, firme sobre mis pies, en la misma orilla que vos. Sí —decís—, pero inútilmente. ¿Dónde está, pues, mi falta?

(Ii) Habéis creído erróneamente en otro tiempo —afirmáis— que el pensamiento pertenecía al cuerpo; debíais creer, por el contrario, que pertenecía al espíritu. Mas ¿por qué no me lo advertisteis al principio? ¿Por qué no me ordenasteis, cuando me visteis dispuesto a renunciar a todos mis antiguos conocimientos, que me quedase al menos con éste: *el pensamiento concierne al espíritu,* recibiéndolo de vos como un pasaporte sin el cual no es posible entrar en vuestra filosofía? Os aconsejaría que inculcaseis dicho axioma, de ahora en adelante, en el espíritu de vuestros discípulos, y les recomendárais que no lo rechacen junto con los demás, por ejemplo, junto con el de que *dos más tres son cinco;* aunque no puedo garantizaros que os hagan caso. Pues, como sabéis, cada cual tiene su propio sentir, y no hallaréis hoy en día muchos que estén dispuestos a someterse a esa sola ley que antaño obedecían los discípulos de Pitágoras, que se contentaban con un αὐτὸς ἔφα [268]. ¿Qué haréis si algunos no quieren someterse, y prefieren conservar su antigua opinión?

Y para no hablar de los demás, os invoco como testigo a vos mismo. Cuando prometéis mostrar según la razón que el alma del hombre no es corpórea, sino espiritual, si tomáis por fundamento de toda vuestra demostración eso de que *pensar es lo propio del espíritu* (o de una cosa espiritual e incorpórea), ¿no parecerá que suponéis en otros términos lo que hace tiempo que está en cuestión? Como si alguien pudiera ser tan necio que, creyendo que pensar es lo propio de una cosa espiritual e incorpórea, y sabiendo por propia experiencia que piensa (pues ¿quién no se ha dado cuenta de que piensa, y necesita que alguien se lo

diga?), llegase a dudar de si hay en él algo espiritual e incorpóreo. Y no creáis que digo esto sin razón: ¡cuántos filósofos hay, incluso entre los más célebres, que opinan que los brutos piensan, y que creen, por consiguiente, que el pensamiento no es común a todo género de cuerpos, sino al alma extensa, tal y como es la de los brutos, no siendo, entonces, una propiedad especial del espíritu o de una cosa espiritual! ¿Qué dirán tales filósofos cuando les mandéis abandonar su opinión y abrazar la vuestra, sin más garantía que vuestra buena fe? Y vos mismo, cuando solicitáis que eso os sea concedido, ¿acaso no pedís una gracia, y no suponéis precisamente lo que se discute? Si no tengo derecho *a entrar, ¿queréis que vuelva sobre mis pasos?*

OBSERVACIONES

(Dd) *Mas ¿qué es lo que soy? Sin duda, soy alguna de las cosas que en otro tiempo creía ser.*— Según su costumbre, me atribuye esto, e infinidad de cosas por el estilo, sin la menor sombra de verdad.

(Ee) *Y estoy seguro de que no es cierto desde que hice aquella renuncia general de todas las cosas.*— Una vez más, me atribuye algo en lo que yo no he pensado jamás. Pues nunca he inferido nada de una cosa por haberla rechazado; muy al contrario, he advertido expresamente: puede ocurrir que esas cosas que supongo que no existen, por serme desconocidas, *no sean en* realidad distintas de mí, a quien conozco, etc.

(Ff) *¿Soy, pues, un espíritu?* Tampoco es cierto que yo haya indagado si era un espíritu, pues en ese momento aún no había explicado lo que entendía con la palabra *espíritu.* Lo que he examinado es si yo tenía en mí alguna de las cosas que atribuía al alma, cuya descripción acababa de hacer; y no hallando en mí todas ellas, sino únicamente el pensamiento, no he dicho entonces que era un alma, sino únicamente una cosa pensante; y he dado a esa cosa pensante el nombre de espíritu, o entendimiento, o razón, queriendo decir lo mismo con la palabra espíritu que con la de cosa pensante. Y, por tanto, no tenía por qué exclamar εὕρηκα, εὕρηκα, como él hace aquí tan fuera de propósito. Al contrario: yo he añadido expresamente que ignoraba

antes el significado de esas palabras, de suerte que no es posible dudar de que, con tales palabras, he entendido exactamente la misma cosa que con las palabras *cosa pensante*.

(Gg) *Así pues, lo que he creído hasta ahora nada vale. ¡Al contrario! —exclamáis—*. Tampoco esto es cierto: pues jamás he supuesto que las cosas que había creído en otro tiempo fuesen verdaderas; sólo he examinado si lo eran.

(Hh) *No importa —decís—, o sois un cuerpo o un espíritu.*— Tampoco es verdad que yo haya dicho esto alguna vez.

(Ii) *Habéis creído erróneamente en otro tiempo —afirmáis— que el pensamiento pertenecía al cuerpo; debíais creer, por el contrario, que pertenecía al espíritu.*— También es falso que yo haya dicho eso. Que él diga, si lo tiene a bien, que una cosa pensante debe ser llamada cuerpo más bien que espíritu, a mí no me importa: allá se las haya con los gramáticos. Pero si finge que yo he querido decir con la palabra *espíritu* algo más que con las palabras *cosa pensante,* me toca a mí negarlo. Un poco después, dice: *si tomáis por fundamento de toda vuestra demostración eso de que* pensar es lo propio del espíritu *(o de una cosa espiritual e incorpórea), etc., ¿acaso no pedís una gracia, y no suponéis precisamente lo que se discute?* Niego haber supuesto, en modo alguno, que el espíritu fuese incorpóreo: lo que he hecho ha sido demostrarlo en la sexta meditación.

Mas tan hastiado estoy de reprenderle por no decir verdad, que en adelante fingiré no advertirlo, y me limitaré a escuchar el resto de sus burlas, sin decir nada, hasta el final. Aunque, a decir verdad, si no se tratase de él, creería que se había disfrazado para dar satisfacción a su desordenado apetito de burla, y que, al representar los papeles del miedoso, el perezoso o el necio, deseaba imitar no ya a los Epídicos o los Pármenos de la comedia antigua [269], sino al más vil personaje de la moderna, que con sus simplezas y bufonadas se complace en hacer reír a los demás.

§ VI. *Se prueba a entrar de nuevo*

Sí quiero —decís— [270], con tal que me sigáis de cerca. Os obedezco, y no os abandono. Volved, pues, a empezar.

Yo pienso, decís. Yo también. Soy —añadís— mientras pienso. A mí me ocurre lo propio. Mas ¿qué soy? —proseguís—. ¡Bien hacéis en preguntarlo! Eso mismo es lo que yo deseo saber, y por ello digo de buen grado, como vos: ¿qué es lo que soy? Seguís de este modo: ¿qué es lo que en otro tiempo creí ser? ¿Qué es lo que en otro tiempo pensé acerca de mí? No prodiguéis palabras [271]: bien las entiendo. Os ruego sólo que me ayudéis y me deis la mano. No sé dónde poner el pie, en medio de tales tinieblas. Decid lo mismo que yo —afirmáis—, seguidme tan sólo. ¿Qué he creído ser en otro tiempo? (Kk) ¿En otro tiempo? ¿Pero acaso ha existido ese tiempo? ¿Es que yo he creído algo en otro tiempo? Os confundís, decís vos. No, en absoluto: vos sois el que se confunde al hablar de *otro tiempo*. He rechazado en general todas aquellas cosas a las que daba crédito. Así que nada sé de otro tiempo: como si nunca hubiera existido. ¡Mas cuán bondadoso guía sois, cómo me apretáis la mano y tiráis de mí! Yo pienso, decís, yo soy. Así es: pienso, soy. Eso lo sé, y no sé más que eso, y fuera de ello no hay nada, ni lo ha habido. ¡Animo! me decís; ¿qué creíais ser en otro tiempo? Pienso que queréis saber si he empleado quince días o un mes en aprender a deshacerme de todos mis conocimientos; sólo he tardado alrededor de una hora, al menos en vuestra compañía; mas a decir verdad el esfuerzo del espíritu ha compensado la brevedad del tiempo. Por eso, puedo decir que he empleado un mes, o, si así lo queréis, un año. Pienso, luego soy. No sé nada más. Lo he rechazado todo.

Pensad bien en ello —me decís—, intentad recordar. Pero ¿qué quiere decir eso de *recordar?* Es verdad que ahora pienso que en otro tiempo pensé, mas por pensar ahora que pensé en otro tiempo, ¿es cierto que en realidad pensé? Teméis en demasía —decís—, os da miedo vuestra sombra. Volved a empezar: yo pienso ...

¡Infeliz de mí! Ahora veo menos que antes; y ese *yo pienso,* que percibía antes con tanta claridad, ya no lo percibo ahora. Sueño que pienso, pero no pienso.

¡Ni mucho menos!, decís. Quien sueña, es que piensa.

Ahora os entiendo: soñar es pensar, y pensar es soñar.

No, no: no es eso —me decís—; el pensar tiene más extensión que el soñar. Quien sueña, piensa; pero quien piensa no siempre sueña, y a veces piensa despierto.

¿Es eso cierto? Mas decidme: cuando afirmáis eso, ¿acaso no soñáis al pensarlo? [272] Si al decir que el pensar tie-

ne más extensión que el soñar, estuviérais soñando, ¿tendría entonces, en efecto, más extensión? Ciertamente soñaré, si así lo queréis, que el soñar tiene más extensión que el pensar. Pero ¿quién os ha enseñado que el pensar posee una extensión mayor? Tal vez no pensáis, sino que tan sólo soñáis; pues ¿sabéis acaso con seguridad que no es cierto que cuantas veces habéis creído pensar despierto no pensábais en realidad, sino que tan sólo soñábais que pensábais despierto? Y así, todo lo que hacéis es soñar, o bien que pensáis despierto, o bien que soñáis. ¿Qué respondéis a esto? Nada decís. Probemos a pasar por otro vado, pues éste no es nada seguro, y me asombra que, sin haberlo sondeado antes, hayáis querido que pase por él. No me preguntéis, pues, qué es lo que creí ser en otro tiempo; preguntadme qué es lo que ahora sueño acerca de lo que en otro tiempo soñé ser. Si así lo hacéis, os responderé. Y a fin de que las palabras mal concertadas de un soñador no turben nuestro discurso, usaré las de un hombre despierto; recordad tan sólo que pensar, de ahora en adelante, no significa otra cosa que soñar, y no estéis más seguro de vuestros pensamientos que un durmiente lo está de sus ensueños. O bien, para recordar mejor, llamad a vuestro método *el método de soñar*. Y tomad por máxima principal la de que *para razonar bien, hay que soñar*. Veo que el consejo os agrada, pues proseguís de este modo:

Así pues, ¿qué es lo que creí ser antes?

He aquí el escollo en el que acabo de tropezar. Preciso será que tengamos cuidado. Por eso, permitidme preguntaros por qué no establecéis, para empezar, esta máxima: (LI) soy alguna de las cosas que he creído ser en otro tiempo; o bien: soy eso mismo que he creído ser en otro tiempo. No es necesario, decís. Excusadme: lo es, y mucho, pues si no lo hacéis así, perdéis el tiempo al examinar lo que juzgábais ser en otro tiempo. Así, por ejemplo, suponed que es posible que no seáis hoy lo que creíais ser antes, sino otra cosa, como se dice de Pitágoras; ¿no buscaríais entonces en vano qué es lo que creíais ser antaño?

Empero —me decís—, tal máxima es una antigua opinión, y por lo tanto ha quedado abolida. Ya lo sé, pues que lo hemos rechazado todo. Pero ¿qué hacer, entonces? O bien nos detenemos, sin seguir adelante, o bien nos servimos de ella. Nada de eso —me decís—; hay que hacer un nuevo esfuerzo y procurar avanzar, mas por otro camino. Por ejemplo, éste: soy un cuerpo o un espíritu; ¿seré acaso un cuerpo?

No sigáis. ¿Cómo es que sabéis eso de «soy un cuerpo o un espíritu», *si habéis rechazado ambas cosas?* ¿*Estáis* seguro de no ser, en vez de cuerpo o espíritu, un alma [273], o alguna otra cosa? ¿Qué sabemos de eso? Nada; es precisamente lo que intentamos saber; y si yo lo supiera ya, no me tomaría tanto trabajo. Pues no creáis que he llegado a este país de la renuncia, donde todo es temible y lleno de tiniebla, con el solo propósito de pasearme y distraerme; a él me ha *atraído únicamente* la esperanza de hallar en él la verdad.

Empecemos de nuevo, decís. Yo soy un cuerpo, o bien algo que no es cuerpo, es decir, incorpóreo.

He aquí otro camino, y esta vez nuevo, por el que entráis. Pero ¿es eso cierto? Muy cierto —decís— y necesario.

Pero, entonces, ¿por qué lo rechazasteis? ¿No tenía yo razón al temer que no fuera preciso rechazarlo todo, pues podía suceder que desconfiarais en exceso? No hablemos de esto, con todo: concedo que eso sea cierto. ¿Qué se sigue de ahí? Continuáis de este modo: ¿acaso no soy un cuerpo? ¿No hay en mí ninguna de las cosas que, en otro tiempo, creí que pertenecían al cuerpo?

He aquí otro escollo. Y en él tropezaremos, sin duda, si no os dejáis guiar por esta máxima: lo que yo creía, en otro tiempo, que pertenecía al cuerpo, estaba bien pensado; o bien: todo lo que creía en otro tiempo que pertenecía al cuerpo le pertenece, en efecto.

Y eso ¿por qué?, me decís.

Pues porque si antaño olvidasteis alguna cosa, si no pensasteis con propiedad (y, siendo hombre como sois, reconoceréis que habéis podido errar), será inútil todo el trabajo que os toméis; y tenéis muchos motivos para temer que os suceda lo mismo que le ocurrió no ha mucho a un pobre rústico. (Mm) Este hombre simple, acompañando un día a su señor, joven afable y bien nacido, vio a lo lejos un lobo, y empezó a decir: ¿qué es aquello que veo? Sin *duda es un animal, pues anda y se mueve.* Pero ¿qué animal? Tiene que ser alguno de los que conozco. ¿Cuáles son éstos? El buey, el caballo, la cabra y el asno. ¿Será un buey? No, porque no tiene cuernos. ¿Un caballo? No: tiene la cola demasiado corta. ¿Si será una cabra? Tampoco; la cabra tiene barba, y éste no. Entonces es un asno, pues no es ni un buey, ni un caballo, ni una cabra.

¿Os reís? Esperad *al final* de la fábula. El señor, viendo la simpleza de su siervo, le dijo: tanto podías decir

que era un caballo. ¿Cómo es eso?, preguntó el siervo. Escucha —repuso el señor—: ese animal que ves, ¿no es un buey? Has dicho que no, porque no tiene cuernos; ¿una cabra? No, porque no tiene barba. ¿Será un asno? Tampoco, pues no le veo las orejas. Entonces, será un caballo. El rústico, sorprendido por este nuevo análisis, exclama: ¡ya veo que estaba engañado! ¡Lo que pasa es que no es un animal! Yo no conozco más animales que el buey, el caballo, la cabra y el asno; pues bien, ése no es ni buey, ni caballo, ni cabra, ni asno; por lo tanto —dijo gozoso y triunfante— *no es un animal: es otra cosa, y no un animal.* Buen filósofo era para ser un rústico; pero no para un hombre que hubiera venido del Liceo. ¿Queréis que veamos cuál es su error?

De sobra lo veo, me decís. Su error está en haber pensado (aunque no lo haya dicho): conozco todos los animales; o bien: no hay más animales que aquellos que yo conozco. Pero —decís— ¿qué tiene esto que ver con lo que nos ocupa?

¿Pero es que no veis que no hay cosa *más semejante*? No disimuléis: no es más parecida la leche a la leche de lo que ese razonamiento se parece al vuestro. No decís todo lo que pensáis. ¿Acaso no es lo mismo cuando decís vos *conozco todo lo que pertenece o puede pertenecer al cuerpo;* o bien *todo lo que yo sabía en otro tiempo que pertenecía al cuerpo, y nada más que eso, le pertenece?* Pues si no lo habéis conocido todo, si habéis omitido la más mínima cosa, si habéis atribuido al espíritu algo de lo que concierne al cuerpo o a las cosas corpóreas, o al alma; y si, por el contrario, habéis procedido mal, quitando y separando del cuerpo, o del alma corpórea, el pensamiento, sentimiento e imaginación; diré más: si tenéis tan sólo la menor sospecha de haber cometido alguna de tales faltas, ¿acaso no debéis temer, como nuestro rústico, que todo lo que habéis concluido está mal concluido? En verdad, aunque queráis obligarme a seguir adelante, y sienta yo que tiráis de mi mano, estoy resuelto a quedarme quieto y no dar un paso si no apartáis este obstáculo.

Volvamos atrás —decís— y probemos a entrar por tercera vez; que no quede ningún paso, ningún camino o sendero, ningún recodo sin explorar.

De acuerdo; pero con la condición de que, si hallamos alguna dificultad, no nos contentaremos con rozarla, sino que habremos de suprimirla por entero. Dicho esto, andad

en buena hora, e id delante; mas sabed que quiero cortarlo todo de raíz. Y proseguís del modo siguiente:

§ VII. *Se prueba a entrar por tercera vez*

(Nn) Yo pienso, decís. Y yo os lo niego: soñáis que pensáis. Eso es —decís— lo que yo llamo pensar. Pues hacéis mal: hay que llamar a cada cosa por su nombre. Vos soñáis, y eso es todo; continuad. Yo soy —decís— mientras pienso. Sea así: pues deseáis hablar de ese modo, no voy a disputar acerca de esto. Ello es cierto y evidente, añadís. Os lo niego: tan sólo soñáis que os lo parece. Insistís: al menos ello es cierto y evidente para un hombre que sueña. Os lo niego: tan sólo se lo parece; lo parece, pero no lo es.

Insistís aún, y decís: estoy seguro de ello, lo sé por mi propia experiencia; ese genio maligno no podría engañarme en esto.

Os lo niego: no lo sabéis por propia experiencia, no podéis estar seguro de ello; no es evidente para vos, sino que tan sólo os lo imagináis. Y es muy distinto que algo parezca cierto y evidente a un hombre que duerme y sueña (y hasta, si lo queréis, a un hombre que está despierto), y que eso sea, de hecho, cierto y evidente. Y así llegamos al final: no podríamos seguir adelante. Hay que buscar otra vía, no sea que perdamos aquí todo nuestro tiempo en soñar. Deseo, con todo, concederos algo, pues para recoger hay que sembrar; y puesto que, según decís, estáis seguro de eso, y lo sabéis por experiencia propia, seguid adelante, si queréis.

Sí quiero, decís. ¿Qué es lo que yo creía ser en otro tiempo? Pero ¿qué es eso de en otro tiempo? Esa vía no es segura. ¡Cuántas veces os tengo dicho que los antiguos caminos están cerrados! Sois mientras pensáis, y así es como estáis seguro de ser. Digo «mientras pensáis»: el pasado entero es dudoso e incierto, y sólo el presente os queda. Pese a todo, persistís. Admiro vuestro valor, que no se quiebra ante la fortuna adversa.

(Oo) Nada hay en mí, decís, que soy una cosa pensante, de cuanto pertenece al cuerpo o a las cosas corpóreas.

Lo niego.

Lo probáis del siguiente modo: Desde el momento —decís— en que he rechazado todas las cosas, ya no hay

cuerpo, ni alma, ni espíritu; en una palabra, ya no hay nada. Y por lo tanto, si es que soy, como es cierto, no soy un cuerpo ni nada corpóreo.

¡Cómo os agradezco que os acaloréis así, viendo que empezáis a razonar y argumentar en la debida forma! Proseguid: he ahí el medio de salir con prontitud de todos estos laberintos. Y como veo que sois liberal, quiero serlo yo aún más. Y así, os digo que yo niego tanto el antecedente, como el consiguiente, y la consecuencia. No os asombréis, os lo ruego; no lo hago sin razones, y ahí van. Niego la consecuencia, porque, con el mismo argumento, podrías concluir lo contrario, de esta manera: desde el momento en que he rechazado todas las cosas en general, ya no hay espíritu, ni alma, ni cuerpo; en una palabra, ya no hay nada; y, por lo tanto, si es que soy, como es cierto, no soy un espíritu. Es ésa una nuez podrida que corrompe las demás, y cuyo vicio conoceréis mejor por lo que sigue. Mientras tanto, reflexionad un tanto, y ved si no podéis obtener mejor, de vuestro antecedente, esta consecuencia: y, por lo tanto, si es que soy, como es cierto, entonces no soy nada. Pues, o bien vuestro antecedente no está bien puesto, o bien. si está bien puesto, queda destruido por la proposición condicional que sigue, a saber, *si es que soy;* por ello niego vuestro antecedente: *tras rechazar en general todas las cosas, ya no hay cuerpo, ni alma, ni espíritu; ya no hay nada.* Y no lo niego sin razón; pues, o bien procedéis mal al hacer esa renuncia general de todo, o bien no es cierto que la hagáis, y ni siquiera podríais hacerla, pues vos, que la hacéis, sois necesariamente. Os responderé en forma. Cuando decís *no hay nada, ni cuerpo, ni alma, ni espíritu, etc.*, o bien no os incluís en la proposición *no hay nada* (entendiendo tan sólo *no hay nada más que yo;* lo cual debéis hacer necesariamente, a fin de que vuestra proposición sea verdadera, como ocurre en Lógica con estas otras proposiciones: *toda proposición escrita en este libro es falsa, yo miento,* y otras mil que no se incluyen a sí mismas en lo que dicen), o bien sí os incluís a vos mismo, de manera que entendéis rechazaros a vos mismo cuando lo rechazáis todo, y que no existís, cuando decís que *no hay nada, etc.* Si lo primero, entonces la proposición *desde el momento en que he rechazado todas las cosas, ya no hay nada, etc.*, no es verdadera, pues vos sois, y sois alguna cosa; y necesariamente sois o un cuerpo, o un alma, o un espíritu, o alguna otra cosa; y, por lo tanto, hay alguna cosa que existe necesariamente, sea un cuerpo, o un espíritu, etc. Si lo se-

gundo, entonces os engañáis, y doblemente: tanto porque pretendéis un imposible al decir que no sois mientras que sois, como también porque, en el consiguiente, destruís vos mismo vuestra proposición, al decir: por lo tanto, si es que soy, como es cierto, etc. Pues ¿cómo podéis ser, si no hay nada? Y en tanto suponéis que no hay nada, ¿cómo es que podéis decir que sois? Y si decís que sois, ¿no destruís lo que antes habíais dicho, a saber, que no hay nada, etc? Por ende, el antecedente es falso, y el consiguiente también. Sin embargo, volvéis a la lucha del modo siguiente[274].

Cuando afirmo —decís— que *no hay nada,* no estoy seguro de que yo sea un cuerpo, o un alma, o un espíritu, o alguna otra cosa. Ni siquiera sé si hay algún otro cuerpo, u otra alma, u otro espíritu. Por lo tanto, y conforme a nuestra regla, según la cual debemos tener por falso todo lo que es dudoso, diré: no hay cuerpo, ni alma, ni espíritu, ni otra cosa alguna. Y por lo tanto, si es que soy, como es cierto, no soy un cuerpo.

Muy bien dicho. Mas permitidme examinar una cosa después de otra, ponerlas en la balanza y pesarlas por separado. Cuando afirmo —decís— que *no hay nada,* etc., no estoy seguro de que yo sea un cuerpo, o un alma, o un espíritu, o alguna cosa. Distingo aquí el antecedente: si no estáis seguro de ser *determinadamente* un cuerpo, o un alma, o un espíritu, o alguna otra cosa, os lo concedo, pues eso es lo que procuráis indagar; pero si de lo que no estáis seguro es de ser *indeterminadamente* un cuerpo, o un alma, o un espíritu, o alguna otra cosa, entonces lo niego, pues vos sois, y sois alguna cosa[275]; y, entonces, sois necesariamente o un cuerpo, o un alma, o un espíritu, o alguna otra cosa. Y no podríais ponerlo en duda, haga lo que haga por engañaros ese genio maligno.

Paso ahora al consiguiente: por lo tanto, y conforme a nuestra regla, no hay cuerpo, ni alma, ni espíritu, ni cosa alguna. Asimismo distingo; si queréis decir: «diré que *determinadamente* no hay cuerpo, ni alma, ni espíritu, ni cosa alguna», entonces lo concedo. Pero si queréis decir que no hay todo eso *indeterminadamente,* niego la consecuencia. Y, de un modo semejante, distinguiré en vuestro último consiguiente: «y por lo tanto, si es que soy, como es cierto, no soy un cuerpo». Determinadamente, lo concedo; indeterminadamente, lo niego. Ved cuán liberal soy: he aumentado al doble vuestras proposiciones. Mas vos no perdéis vuestro valor; ordenáis de nuevo vuestras filas, y volvéis a la carga. ¡Cómo os admiro por ello!

(Pp) Conozco que existo —decís—; indago quién es ese yo, cuya existencia conozco. Es muy cierto que el conocimiento de mi ser, así considerado, no depende en modo alguno de las cosas cuya existencia no me es aún conocida.

¿Es eso todo? ¿Nada más tenéis que decir? Esperaba yo alguna consecuencia, como la había un poco antes. ¿Acaso habéis temido que no valiese más que la otra? Obráis prudentemente, sin duda, como soléis; mas voy a repasar todo cuanto habéis dicho. Sabéis que existís: bien está. Indagáis quién sois, sabiendo que sois. Cierto: y yo lo indago con vos; tiempo ha que lo indagamos. Decís que el conocimiento de lo que buscáis, es decir, el de vuestro ser, no depende de las cosas cuya existencia aún no os es conocida. ¿Qué decir de esto? No me parece muy claro, y no veo adónde va esa máxima; indagáis, según decís, quién es ése que conocéis, y junto con vos lo indago yo también. Mas, decidme, si lo conocéis, ¿por qué lo buscáis?

Conozco que soy —decís—, más no quién soy.

Bien dicho; mas ¿cómo sabréis quién sois, si no es por las cosas que en otro tiempo habéis conocido, o bien por las que conoceréis después? No podrá ser, según creo, por las que conocisteis en otro tiempo, pues están llenas de dudas, y las habéis rechazado todas; tendrá que ser, entonces, por las que aún no conocéis y conoceréis después. Ya veo que esto os extraña, mas ignoro por qué.

Es que no sé —decís— si tales cosas existen.

No desesperéis: algún día lo sabréis.

¿Y qué haré mientras tanto?, añadís.

Tendréis paciencia. Pero no quiero teneros en suspenso por mucho tiempo. Distinguiré como antes. Concedo que no conocéis *determinadamente* quién sois. Pero niego que no conozcáis *indeterminadamente,* y de un modo confuso, quién sois; pues sabéis que sois alguna cosa, y hasta que sois necesariamente o un cuerpo, o un alma, o un espíritu, o alguna otra cosa. ¿Qué sucede, entonces? ¿Os conoceréis después clara y determinadamente? Esas dos palabras, *determinada* e *indeterminadamente,* bastan a deteneros un siglo entero. Buscad, pues, otra vía, si alguna os queda. Buscadla audazmente, pues aún no he arrojado mis armas. Las cosas grandes y nuevas están llenas de nuevas y grandes dificultades.

Aún me queda una vía, decís; mas si en ella hay el menor obstáculo o estorbo, entonces se acabó: retornaré sobre mis pasos, y jamás volveré a vagabundear por estos

lugares, donde reina la renuncia general. ¿Queréis intentarla conmigo?

Sí quiero, pero con la condición de que, como es la última, debéis esperar de mí las últimas dificultades. ¡Y ahora, marchad delante!

§ VIII. *Se prueba a entrar por cuarta vez en el método, y se desespera de lograrlo*

(Qq) Yo soy, decís. Lo niego. Yo pienso, proseguís. Lo niego. ¿Qué es lo que negáis?, añadís. Niego que seáis y que penséis; y sé muy bien lo que he hecho al decir: ya no hay nada. He ahí un buen golpe: de un solo tajo lo he cortado todo. No hay nada: vos no sois ni pensáis.

Mas atendedme —decís—, es que yo estoy seguro de eso; tengo un seguro testimonio; sé por propia experiencia que soy y que pienso.

Pues yo lo niego, aunque me lo digáis con la mano en el corazón, aunque juréis y protestéis. No hay nada, no sois, no pensáis, nada sabéis de vos mismo. He ahí el obstáculo, y para que lo conozcáis mejor y lo evitéis, si os es posible, voy a señalároslo con el dedo. Si es verdadera la proposición *no hay nada,* entonces es también verdadera y necesaria ésta: *no sois, ni pensáis.* Pues bien, la proposición *no hay nada* es, según vos mismo, verdadera. Luego es también verdadera ésta: *no sois ni pensáis.*

Vuestro rigor es excesivo, decís; dulcificaos un tanto.

Pues me lo rogáis, así lo haré, y de buen grado. Vos sois: lo concedo. Vos pensáis: sea sí. Sois una cosa que piensa, o mejor, una substancia que piensa —pues os deleitáis con las grandes palabras—: que me place, pero no me pidáis más. Veo que estáis contento, pues reunís vuestras últimas fuerzas, del modo que sigue.

Soy —me decís— una substancia que piensa; y yo, que soy una substancia que piensa, sé que existo; y sé que existe una substancia que piensa. Pues bien: tengo un concepto claro y distinto de esa substancia pensante, y sin embargo no sé si existe algún cuerpo, y nada conozco de cuanto pertenece a la noción de substancia corpórea; hasta niego que exista cuerpo alguno, o cosa corpórea alguna; he renunciado a todo y todo lo he rechazado; por consiguiente, el concepto de la existencia de una cosa pensante, o de una cosa pensante existente, no depende del concepto de la existencia de una cosa corpórea, o de una cosa corpórea existen-

te. Por lo tanto, pues que existo, y soy una cosa pensante, y ningún cuerpo existe, yo no soy un cuerpo: y entonces soy un espíritu. Estas son mis razones, que me obligan a otorgar mi consentimiento, pues nada hay en todo ello que no sea coherente, y que no esté deducido, según las reglas de la lógica, de principios evidentes.

¡Pero que muy bien dicho! ¡Lástima que antes no hablarais con tanta claridad, dando de lado a vuestra renuncia general! [276] Tengo motivos para quejarme de vos, por habernos dejado correr acá y allá, llevándonos por caminos desconocidos y llenos de revueltas, siendo como erais capaz de conducirnos aquí de un solo paso. Habría para reprocharos; y si no fuerais mi amigo, me incomodaría, pues no usáis conmigo de la honestidad y claridad que solíais, y ya veo que guardáis para vos ciertas cosas, sin comunicármelas. Os asombra lo que digo; vuestro asombro no durará mucho, pues voy a deciros ahora mismo el porqué de mis quejas.

(Rr) Preguntabais antes, no hará un cuarto de hora, quién era ése que conocíais; ahora no sólo ya sabéis quién es, sino que hasta tenéis un concepto claro y distinto de él. O bien no revelabais antes todo lo que sabíais, y fingíais no conocer lo que sabíais muy bien, o tenéis algún tesoro escondido, del que sacáis la verdad y la certeza cuando os place. Mas prefiero preguntaros dónde está ese tesoro, y si ponéis a menudo la mano en él, más bien que seguir quejándome de vos. Decidme, os lo ruego, ¿de dónde habéis sacado esa noción clara y distinta de la substancia pensante? Si ella es tan clara y evidente, os rogaría que me la dejaseis ver por una vez, a fin de recrearme en su contemplación, y sobre todo teniendo en cuenta que de ella sola depende que se ilumine la verdad que con tanto trabajo buscamos.

Aquí está, decís. Sé con certeza que soy, que pienso, y que soy una substancia que piensa.

Aguardad un momento, os lo ruego, para que pueda prepararme a formar un concepto tan arduo. Ya sé yo también que soy, que pienso, y que soy una substancia que piensa. Seguid ahora, si queréis.

Nada más tengo que añadir, decís. Todo está dicho. Al pensar que existía, yo, que soy una substancia que piensa, he formado al mismo tiempo un concepto claro y distinto de la substancia pensante.

¡Válgame Dios, y cuán agudo y sutil sois! ¡Cómo en un instante penetráis y recorréis todas las cosas, las que son y las que no son, las que pueden ser y las que no pueden! Formáis —decís— un concepto claro y distinto de la

substancia pensante, cuando concebís con claridad y distinción que la substancia pensante existe. ¡Pues qué! Si conocéis con claridad (como sin duda lo conocéis, pues tenéis buen ingenio) que no hay montaña sin valle, ¿tenéis por ello, sin más, un concepto claro y distinto de una montaña sin valle? Empero, mía es la culpa, pues no poseo el arte de formar un concepto claro y distinto; lo admiro en verdad, y os ruego que me lo enseñéis, mostrándome cómo es claro y distinto tal concepto.

Lo haré al punto, me decís. Concibo con claridad y distinción que una substancia que piensa existe, sin concebir a la vez nada corpóreo ni espiritual; sólo concibo eso: la substancia pensante. Así pues, el concepto que de ella tengo es claro y distinto.

Por fin os entiendo, si no me equivoco. El concepto que tenéis es claro, porque lo conocéis con certeza, y es distinto, porque no conocéis otra cosa que él. ¿He comprendido bien vuestro pensamiento? Me parece que sí, pues añadís: me basta con afirmar que yo, en cuanto que me conozco, no soy más que una cosa que piensa.

Que me place. Y si bien he entendido vuestro pensamiento, ese concepto claro y distinto que formáis de una substancia pensante consiste en representaros que existe una substancia que piensa, sin necesidad de parar mientes en el cuerpo, en el alma, en el espíritu, ni en ninguna otra cosa, sino sólo en que existe. Y así decís que, en la medida en que os conocéis, no sois más que una substancia pensante, y no un cuerpo, un alma, un espíritu ni otra cosa alguna; de manera que si existierais precisamente tal y como os conocéis, seríais sólo una substancia que piensa, y nada más. Creo ver que sonreís, aplaudiéndoos a un tiempo, y juzgáis que esta larga serie de palabras que —contra mi costumbre— estoy diciendo, sólo tiene por objeto el ganar tiempo, y rehusar el combate contra tropas tan aguerridas y poderosas como las vuestras. Mas os aseguro que no es ése mi propósito. ¿Queréis que disperse con armas y bagajes a vuestros hombres de reserva, por bien ordenadas y apretadas que sean sus filas, y ello con una sola palabra? Mas lo haré con tres, a fin de que no quede ni uno.

He aquí la primera: *no es buena consecuencia la que va del conocer al ser* [277]. Meditad en esto al menos quince días, y no os arrepentiréis del fruto de una tal meditación, con tal de que, tras ello, echéis una ojeada al cuadro que sigue. Substancia pensante es la que entiende, quiere, duda, sueña, imagina o siente: y, por lo tanto, todos los actos intelectuales (como son entender, querer, imaginar, sentir)

concuerdan en tanto que todos ellos son pensamiento, percepción o consciencia; y a la substancia en que residen la llamamos cosa pensante.

La substancia pensante es
- corpórea: que tiene un cuerpo y lo emplea
  - extensa y divisible: como el alma de un caballo o de un asno
  - no extensa e indivisible: el espíritu de Sócrates, o el de Platón
- incorpórea: que no tiene un cuerpo y no lo emplea
  - Dios
  - el ángel

He aquí la segunda: *determinadamente, indeterminadamente; distintamente, confusamente; explícitamente, implícitamente.* Dadles vueltas también a estas palabras por cuatro o cinco días. No perderéis el tiempo, si las aplicáis como es debido a todas vuestras proposiciones, dividiendo y distinguiendo éstas por medio de aquéllas. A mí mismo no me importaría hacerlo ahora, si no temiera aburriros.

He aquí la tercera. *Lo que prueba demasiado, nada prueba.* Y aquí no os señalo tiempo para meditar, pues la cosa apremia. Poned manos a la obra, pensad en lo que habéis dicho, y ved si os sigo bien: yo soy una cosa que piensa, sé que soy una substancia que piensa, sé que una substancia pensante existe, y, con todo, no sé aún que exista un espíritu; más aún: no existe espíritu alguno; no hay nada; todo ha sido rechazado. Por consiguiente, el conocimiento de la existencia de una substancia pensante, o el conocimiento de una substancia pensante existente, no depende del conocimiento de la existencia de un espíritu, o del conocimiento de un espíritu existente. Así pues, dado que yo existo, y que soy una cosa pensante, y que ningún espíritu existe, no soy un espíritu; luego soy un cuerpo. ¿Por qué guardáis silencio? ¿Por qué retrocedéis? Por lo que a mí toca, no he perdido aún toda esperanza. Seguidme ahora, tened buen ánimo; voy a proponeros la vieja manera de guiar la razón. Es un método que todos los antiguos conocieron; más aún: a todo hombre le es familiar. No os descorazonéis y tened paciencia conmigo: yo la he tenido con vos. Acaso ese método nos abra algún camino, como suele hacerlo en las cuestiones intrincadas y sin salida. Y, en todo caso, si no es capaz de ello, nos señalará, al paso que nos retiramos, los vi-

cios de vuestro método, si alguno tiene. Y he aquí cómo pongo en forma lo que habéis intentado probarnos.

§ IX. *Retirada segura, conforme al viejo método*

(Ss) No existe en realidad ninguna de aquellas cosas cuya existencia pueda yo poner en duda:

Es así que puedo poner en duda la existencia de todo cuerpo;

Luego ningún cuerpo existe, en realidad.

No hará falta insistir en lo que ya hemos dicho: la mayor es vuestra, así como la menor y la conclusión. Así pues, vuelvo a mi argumento:

Ningún cuerpo existe, en realidad; luego nada que exista en realidad es un cuerpo.

Prosigo: nada que exista en realidad es un cuerpo;

Es así que yo (substancia pensante) existo en realidad;

Luego yo (substancia pensante) no soy un cuerpo.

¿Por qué mostráis rostro alegre y sonriente? Os complace sin duda la forma, y la conclusión. Mas ríe mejor quien ríe el último. Poned *espíritu* donde dice *cuerpo,* y veréis cómo concluís en buena forma esto: «luego yo (substancia pensante) no soy un espíritu». Así:

No existe en realidad ninguna de aquellas cosas cuya existencia pueda yo poner en duda;

Es así que puedo poner en duda la existencia de todo espíritu;

Luego ningún espíritu existe en realidad.

Ningún espíritu existe en realidad; luego, nada que exista en realidad es un espíritu.

Nada que exista en realidad es un espíritu;

Es así que yo (substancia pensante) existo en realidad;

Luego yo (substancia pensante) no soy un espíritu.

Y ahora ¿qué? [278] La forma es buena y legítima; y ella nunca yerra, nunca concluye mal, salvo que parta de una proposición falsa. Por lo tanto, el vicio que acaso os desagrada en la conclusión no viene de la forma, sino, necesariamente, de algo que ha sido mal establecido en las premisas. (Tt) Y, ciertamente, ¿creéis que es verdadera la proposición en que habéis fundado todo vuestro razonamiento, y que os ha servido de apoyo en vuestro viaje? A saber: *no existe en realidad ninguna de aquellas cosas cuya existencia pueda yo poner en duda?* ¿Es eso tan cierto, tan fuera de

duda e inconmovible como para que os apoyéis en ello con firmeza y sin ningún temor? Decidme, os lo ruego: ¿por qué negáis esto: *yo tengo un cuerpo?* Sin duda es porque dudáis de ello. Pero ¿no es tan dudoso esto otro: *yo no tengo cuerpo?* ¿Habrá alguien, a poco discreto que sea, que quiera poner como fundamento de la ciencia, y de una ciencia —además— que se tiene por más segura que las otras, algo que no sin razón puede considerar falso? Mas ya basta. Quiero detenerme aquí, poniendo fin a estos errores. Ya nada tengo que esperar; por ello, a fin de dar satisfacción a la pregunta que me habíais hecho (a saber: *si es buen método, en filosofía, rechazar todas aquellas cosas de que puede dudarse),* responderé, según deseabais, con palabras honestas, libres y sin disfraz.

OBSERVACIONES

El Reverendo Padre ha hablado hasta ahora con disfraz de burlas *; como parece que, en adelante, va a cambiar de máscara y hablar en serio, diré aquí en pocas palabras lo que a cuento de sus burlas he observado.

(Kk) Dice: *¿en otro tiempo? ¿Pero acaso ha existido ese tiempo?* Y algo después: *sueño que pienso, pero no pienso.* Mas todo eso es pura broma, muy propia del personaje que ha querido representar. Lo mismo sucede con la grave cuestión que propone, a saber: *si el pensar tiene más extensión que el soñar;* o con ese ingenioso dicho: *el método de soñar;* o ese otro: *que para razonar bien, hay que soñar.* Empero, yo no creo haber dado motivo para tales burlas, pues he dicho expresamente, al hablar de las cosas por mí rechazadas, que yo no afirmaba que existiesen, sino tan sólo que parecían existir. De tal manera que, al indagar qué es lo que yo pensaba ser en otro tiempo, no he pretendido indagar otra cosa que lo que ahora me parecía haber pensado ser en otro tiempo. Y cuando he dicho que pensaba, no he considerado si eso me ocurría velando o durmiendo. Me asombra que llame a eso *método de soñar,* pues parece que a él le ha despertado no poco.

---

* Juego de palabras de Descartes, tanto en latín *(jocatus est)* como en francés *(s'est joué),* con el doble sentido de «burlarse» y «representar un papel». De ahí nuestra traducción. (*N. del T.*)

(Ll) Razona asimismo conforme a su disfraz cuando, a fin de indagar lo que yo pensé ser en otro tiempo, quiere que yo tome como máxima principal ésta: *soy alguna de las cosas que he creído ser en otro tiempo*, o bien *soy eso mismo que he creído ser en otro tiempo*. Y un poco después, a fin de averiguar si soy un cuerpo, quiere que sea tomada por guía esta máxima: *lo que yo creía, en otro tiempo, que pertenecía al cuerpo, estaba bien pensado*, o bien: *todo lo que creía en otro tiempo que pertenecía al cuerpo le pertenece, en efecto;* pues las máximas que manifiestamente repugnan a la razón son muy propias para mover a risa. Y está claro que yo he podido indagar útilmente lo que en otro tiempo creía ser, e ignorando incluso si mi creencia de entonces era legítima, a fin de examinar eso mismo con cuidado con la ayuda de las cosas que llegaría a conocer; y a fin de que, si por ese medio no descubría nada, supiese yo al menos que no podía avanzar por dicho camino.

(Mm) Sigue representando a las mil maravillas su personaje cuando cuenta la fábula del rústico; y lo más gracioso es ver que, al pensar aplicarla a mis palabras, la aplica sólo a las suyas. Pues hace un momento me reprendía por no haber establecido esta máxima: *lo que yo creía, en otro tiempo, que pertenecía al cuerpo, estaba bien pensado*, o bien, *todo lo que creía en otro tiempo que pertenecía al cuerpo le pertenece, en efecto;* y ahora resulta que eso mismo que él deploraba que yo no hubiera dicho, y que ha sacado de su sola imaginación, lo reprende como si fuera cosa mía, comparándolo con las necias razones del rústico. Por lo que a mí toca, jamás he negado que una cosa pensante fuese un cuerpo por suponer que en otro tiempo estaba yo en lo cierto acerca de la naturaleza del cuerpo, sino porque, empleando tan sólo la palabra *cuerpo* para referirme a una cosa que me era bien conocida (a saber: para significar una substancia extensa), he llegado a conocer que la substancia pensante es diferente de la extensa.

(Nn) Esas primorosas expresiones *, muchas veces reiteradas aquí (a saber: *yo pienso, decís; y yo os lo niego: soñáis que pensáis. Ello es cierto y evidente, añadís; os lo niego: tan sólo soñáis que os lo parece; tan sólo lo parece; lo parece, pero no lo es, etc.*), moverían cuando menos a risa, por lo necías y ridículas que parecerían en boca de quien hablara en serio. Mas por temor a que los principian-

* Traducimos así el francés *ces façons de parler subtiles et galantes* (Latín: *elegantiae*, a secas). *(N. del T.)*

tes crean que nada puede ser cierto y evidente a quien duda de si duerme o vela, sino que tan sólo puede parecérselo, querría que se acordase de lo que antes he observado, a saber: que lo que se concibe clara y distintamente, sea quien sea el que lo conciba, es verdadero, y no sólo lo parece; si bien, a decir verdad, hay muy pocos que sepan distinguir entre lo que verdaderamente se percibe y aquello que tan sólo se cree percibir, porque hay muy pocos que tengan el hábito de no servirse más que de percepciones claras y distintas[279].

(Co) Hasta aquí nuestro actor no nos ha representado ningún memorable combate, pues ha fingido tan sólo algunos leves obstáculos, y, tras agitarse algún tiempo frente a ellos, ha tocado retirada, marchándose a otra parte. Ahora es cuando libra la primera gran batalla contra un enemigo digno de su teatro, a saber, contra mi sombra, que, en verdad, sólo para él es visible, pues él se la ha inventado; y, temiendo que esa sombra no fuese lo bastante vana, la ha formado de la misma nada. Sin embargo, lucha en serio contra ella, argumenta, suda, pide tregua, llama en su auxilio a la lógica, reanuda el combate, lo examina todo, todo lo pesa y repesa; y, como no osaría recibir sobre su escudo los golpes de tan poderoso adversario, hace cuanto puede por esquivarlos; distingue, y al final, mediante las palabras *determinadamente* e *indeterminadamente,* como si fueran otros tantos apartados senderos, se marcha fugitivo. En verdad, el espectáculo resulta divertido, y sobre todo cuando se conoce la causa de tan gran discordia. A saber: que ha leído por azar en mis escritos que, para empezar bien a filosofar, hay que decidirse una vez en la vida a rechazar todas las opiniones a que antes se había dado crédito, aunque tal vez algunas de ellas sean verdaderas, y ello porque, mezcladas como están con muchas otras, en su mayor parte falsas o dudosas, no hay mejor medio para separar unas de otras que rechazarlas todas desde el comienzo, sin quedarse con ninguna, a fin de poder luego reconocer más fácilmente las verdaderas, descubrir otras nuevas, y no admitir más que las ciertas e indudables (lo que monta tanto como si yo hubiera dicho que, para precaverse de que en una cesta llena de manzanas no haya algunas podridas, hay que empezar por vaciarla sin dejar ninguna dentro, para no volver a meter luego más que las sanas, y no añadir ninguna otra que no lo esté). Pero nuestro autor, incapaz de comprender —o fingiendo que no comprende— tan elevada especulación, se ha asombrado ante todo de que se dijese que

nada había de quedar libre de ese rechazo; y dándole vueltas a esa *nada* en su espíritu, le ha quedado tan bien impresa en su imaginación, que aunque ahora sólo combate contra la nada, le es, con todo, muy trabajoso defenderse *.

(Pp) Tras una batalla tan felizmente emprendida y llevada a término, ensoberbecido por la opinión de su victoria, la emprende con un nuevo adversario que sigue creyendo ser mi sombra (pues ésta vuelve sin cesar a su fantasía), mas ahora la forma de otra materia, a saber, de estas palabras mías: *conozco que existo; incluso indago quién es ese yo, cuya existencia conozco, etc.* Y como la reconoce peor que a la de antes, la ataca con más cautela, y tan sólo de lejos. El primer dardo que le arroja es éste: *¿por qué lo buscáis, si lo conocéis?* Y como se imagina que su enemigo, a fin de parar el tiro, le opone este escudo: *conozco que soy, mas no quién soy,* le arroja entonces esta pica, más larga: *¿cómo sabréis quién sois, si no es por las cosas que en otro tiempo habéis conocido, o bien por las que conoceréis después? No podrá ser por las que conocisteis en otro tiempo, pues están llenas de dudas, y las habéis rechazado todas; tendrá que ser, entonces, por las que aún no conocéis y conoceréis después;* y creyendo haber abatido y espantado con tal golpe a la pobre y desgraciada sombra, se imagina oírla gritar: *es que no sé si tales cosas existen.* Y entonces, mudando su cólera en compasión, la consuela diciendo: *no desesperéis: algún día lo sabréis.* Y al punto supone que la pobre sombra le responde, con voz quejumbrosa y suplicante: *¿y qué haré mientras tanto?* Mas él, con el tono soberbio e imperioso que cuadra a un vencedor, le replica: *tendréis paciencia.* Sin embargo, como de suyo es bonachón, no la deja penar mucho tiempo; y, dirigiendo de nuevo sus pasos a los senderos ordinarios (*determinadamente, indeterminadamente; claramente, confusamente*), al ver que nadie le sigue, se goza con su victoria y triunfa solo. Todo lo cual, sin duda, no da poco que reír, como cosa dicha por un hombre de semblante grave y serio que, inesperadamente, simula un dislate.

Mas, a fin de ver esto con mayor claridad, debemos considerar a nuestro actor como un personaje grave y docto, el cual, para impugnar el método de buscar la verdad con-

* Seguimos en este último párrafo el texto latino (que dice «ac diu multumque de isto *Nihilo* cogitando»: «dándole vueltas a esa *nada* en su espíritu»); la traducción francesa suprime el juego de palabras con «nada» y resulta más insípida. *(N. del T.)*

sistente en que, tras haber rechazado todo aquello en que haya la menor sombra de duda, empecemos a filosofar por el conocimiento de nuestra propia existencia, pasando de ahí a la consideración de nuestra naturaleza, el cual —digo— trata de probar que con dicho método sería imposible progresar en el conocimiento, y, para ello, se sirve de este argumento: *como sólo conocéis que sois, y no quién sois, no podríais llegar a saberlo por medio de las cosas que en otro tiempo conocisteis, pues las habéis rechazado todas; por lo tanto, sólo llegaréis a saberlo mediante las que no conocéis aún*. A lo cual, hasta un niño podría responder que nada le impide saberlo por medio de las cosas que antes conocía, ya que, si bien es cierto que las ha rechazado todas mientras le parecían dudosas, puede aceptarlas de nuevo cuando sepa que son verdaderas. Además, aun concediéndole que fuera imposible saber nada por medio de las cosas conocidas en otro tiempo, al menos sí podría saber algo por medio de las cosas que, ciertamente, aún no conoce, pero que podría conocer más tarde empleando su diligencia y celo. Pero nuestro autor se inventa aquí un adversario que no sólo le concede que la primera vía está cerrada, sino que se cierra a sí mismo la segunda al decir: *no sé si tales cosas existen*. ¡Como si no pudiéramos adquirir un conocimiento nuevo acerca de la existencia de alguna cosa, y como si nuestra ignorancia acerca de la existencia de una cosa pudiera estorbar que tuviéramos conocimiento alguno de su esencia! Esa es muy gran necedad, sin duda. Alude él a ciertas palabras mías, pues he escrito en algún lugar que no era posible que el conocimiento que yo tengo acerca de la existencia de una cosa dependiese del conocimiento de aquellas cosas cuya existencia no me es aún conocida; pero yo he dicho eso refiriéndome al tiempo presente, y él lo extiende al futuro, como si se siguiera, de que nosotros no podamos ver ahora a las personas que aún no han nacido, pero que nacerán este año, la consecuencia de que no podremos verlas nunca. Sin duda, es evidente que el conocimiento que ahora tenemos de una cosa actualmente existente no depende del conocimiento de una cosa de la que aún no sabemos que existe; pues por el simple hecho de concebir algo como perteneciente a una cosa existente, se concibe necesariamente, a la vez, que eso existe. Mas no ocurre lo propio con el futuro, pues nada impide que el conocimiento de una cosa que yo sé que existe se vea aumentado con el conocimiento de muchas otras cosas que no sé aún si existen, pero que podré conocer más tarde, cuando sepa que pertenecen a esa cosa.

Continúa, y dice: *no desesperéis: algún día lo sabréis.* Y añade acto seguido: *no quiero teneros en suspenso por mucho tiempo;* palabras con las que desea que esperemos de él, o bien que la vía propuesta por mí no sirve para extender nuestro conocimiento, o bien (si es que supone que su propio adversario se ha cerrado esa vía a sí mismo, lo cual sería necio) que él nos abrirá alguna otra. Sin embargo, lo único que nos dice es que *sabéis quién sois de un modo indeterminado y confuso, pero no determinado y claro,* de donde puede concluirse, según me parece, que podemos entonces extender más nuestro conocimiento, pues meditando atentamente podemos hacer que las cosas que sólo conocemos de un modo confuso e indeterminado nos sean luego conocidas de un modo claro y determinado; con todo y ello, concluye diciendo que *esas dos palabras,* determinadamente e indeterminadamente, *bastarían a detenernos un siglo entero,* y, por lo tanto, que debemos buscar otra vía. Todo lo cual muestra tan a las claras la necedad y endeblez de un ingenio, que dudo que hubiera podido inventar algo mejor a fin de simular la del suyo.

(Qq) *Yo soy, decís. Lo niego. Yo pienso, proseguís. Lo niego, etc.* Vuelve aquí a combatir contra la primera sombra que había atacado, y creyendo haberla hecho pedazos al primer golpe, exclama glorificándose: *he ahí un buen golpe: de un solo tajo lo he cortado todo.* Pero como esa sombra vive sólo por su cerebro, y sólo con él puede morir, revive siempre, por muy hecha pedazos que esté, y con la mano en el pecho (23) jura que es y que piensa. Conmovido por tal actitud, la deja vivir, y hasta la deja decir, una vez recobradas las fuerzas, multitud de cosas inútiles o necias a las que nada responde, pareciendo más bien querer, a propósito de ellas, contraer amistad con la sombra, y pasando luego a otros juegos galantes *.

(Rr) En primer lugar, la reprende de este modo: *preguntabais antes, no hará un cuarto de hora, quién erais; ahora no sólo lo sabéis, sino que hasta tenéis un concepto claro y distinto.* Tras esto, la suplica: *dejadme ver esa noción clara y distinta, a fin de recrearme en su contemplación.* Después finge que se la muestran, y dice: *sé con certeza que*

* Traducimos así el francés *galanteries* (latín *delicias*). ¿Hay una especie de psicoanálisis *avant la lettre* en la jocosa descripción que hace Descartes de la retórica del Reverendo Padre? *(N. del T.)*

** Preferimos el latín *(stratioticos animos resumendo),* que el más neutro francés *(reprenant de nouvelles forces). (N. del T.)*

soy, que pienso, y que soy una substancia que piensa; nada más tengo que añadir. Acto seguido, prueba que con eso no basta, mediante el siguiente ejemplo: *conocéis que no hay montaña sin valle, y, por consiguiente, tenéis el concepto claro y distinto de una montaña sin valle;* lo cual interpreta así: *el concepto que tenéis es claro, porque lo conocéis con certeza, y es distinto, porque no conocéis otra cosa que él; y, por lo tanto, ese concepto claro y distinto que formáis de una substancia pensante consiste en representaros que existe una substancia que piensa, sin necesidad de parar mientes en el cuerpo, en el alma, en el espíritu, ni en ninguna otra cosa, sino sólo en que existe.* Por último, recobrando el ánimo belicoso **, imagina ver un gran aparato de guerra, y tropas de reserva puestas en línea de batalla, abatidas por él con sólo el soplo de su palabra (24), sin que quede ni uno. Con el primer soplo pronuncia estas palabras: *no es buena consecuencia la que va del conocer al ser,* y, a un tiempo, enarbola a guisa de estandarte un cuadro en el que ha descrito a capricho la división de la substancia pensante. Con el segundo soplo, pronuncia estas otras: *determinadamente, indeterminadamente; distintamente, confusamente; explícitamente, implícitamente.* Y con el tercero, éstas: *lo que prueba demasiado, nada prueba;* he aquí cómo lo explica: *yo, que soy una substancia que piensa, sé que existo, y, con todo, no sé aún que exista un espíritu; por consiguiente, el conocimiento de mi existencia no depende del conocimiento de un espíritu existente. Así pues, dado que yo existo, y que ningún espíritu existe, yo no soy un espíritu; luego soy un cuerpo.* Ante palabras tales, la pobre sombra calla, vacila, pierde el ánimo, y se deja llevar, como una pobre cautiva en el triunfo. Tocante a todo ello, bien podría yo decir muchas cosas merecedoras de risas sin término, mas prefiero excusar al actor, en gracia a su disfraz; y, por lo demás, no juzgo digno de mí reír más tiempo de cosas tan leves. Por ello, sólo me referiré aquí a aquellas cosas que, si bien muy lejanas de la verdad, podrían con todo ser estimadas por alguien como mías, o al menos como concedidas por mí, si me callara sin más.

Y, en primer lugar, niego que haya motivo para reprocharme el haber dicho yo que poseía un concepto claro y distinto de mí mismo, antes de haber explicado lo bastante cómo es que puede formarse tal concepto; o, como él dice, *no haciendo ni un cuarto de hora que me preguntaba yo quién era.* Pues entre esas dos cosas, la pregunta y la respuesta, he pasado revista a todas las propiedades atinentes a una cosa pensante (por ejemplo, que entiende, quiere, ima-

gina, recuerda, siente, etc.), y también a las que no le son atinentes, a fin de distinguir las unas de las otras, que es cuanto podía desearse tras haber suprimido los prejuicios. Reconozco, desde luego, que quienes no se desprenden de sus prejuicios sólo con mucha dificultad podrían llegar a concebir algo clara y distintamente, pues es evidente que las nociones habidas en nuestra infancia no fueron claras y distintas, y, por ende, todas las que adquirimos después son confusas y oscuras por culpa de aquéllas, si no nos decidimos a rechazarlas alguna vez. Así pues, cuando pide que se le muestre ese concepto claro y distinto, a fin de recrearse en su contemplación, está de broma; lo mismo que cuando habla de mí, como si se lo mostrase, haciéndome decir: *sé con certeza que soy, que pienso y que soy una substancia que piensa.* Y cuando pretende refutar esos juegos de su ingenio mediante ese ejemplo: *conocéis con certeza que no hay montaña sin valle, y, por consiguiente, tenéis un concepto claro y distinto de una montaña sin valle,* se engaña a sí mismo con un sofisma, pues de tal antecedente sólo debería concluir: por consiguiente, concebís clara y distintamente que no hay montaña sin valle; y no: por consiguiente, tenéis el concepto de una montaña sin valle; pues, dado que no la hay, no hay por qué poseer su concepto a fin de concebir que no hay montaña sin valle. Mas no hay de qué asombrarse: el ingenio de nuestro autor es tan feliz que sólo puede refutar las necedades que él mismo ha fingido mediante otras necedades.

Y cuando, tras esto, añade que yo concibo la substancia pensante sin concebir a un tiempo nada que sea corpóreo, ni espiritual, etc., se lo concedo por lo que atañe a lo corpóreo, pues ya había yo explicado antes lo que quería decir con el nombre de cuerpo o de cosa corpórea, a saber: tan sólo aquello que es extenso, o sea, cuyo concepto contiene la extensión. Pero lo que añade de lo espiritual es torpe ficción, que él reitera en muchos otros lugares en que me hace decir: *soy una cosa pensante, pero no soy un cuerpo, ni un alma, ni un espíritu, etc.,* pues yo sólo puedo negar a la substancia pensante aquello que no contiene, según sé, pensamiento alguno, y eso jamás lo he creído del alma o el espíritu. Y cuando añade luego que ahora comprende muy bien mi pensamiento, que es, según él, el de que yo creo que el concepto que tengo es claro, porque lo conozco con certeza, y es distinto porque no conozco a la vez ninguna otra cosa, aparenta ser muy tardo de ingenio; pues una cosa es concebir claramente, y otra saber con certeza, dado que podemos saber con certeza muchas cosas (ya por habérnoslas

revelado Dios, ya por haberlas concebido con claridad en otro tiempo) que, sin embargo, no concebimos actualmente con claridad; además, el conocimiento que podamos tener de muchas otras cosas no estorba que sea distinto el que tenemos de una cosa, y jamás he escrito la menor cosa que diera lugar a conclusiones de tamaña frivolidad.

Por otra parte, esa máxima que nos cita, *no es buena consecuencia la que va del conocer al ser,* es enteramente falsa. Pues, aunque sea cierto que por conocer la esencia de una cosa no se sigue que esa cosa exista, ni por creer conocer una cosa se sigue que ésta sea, y podemos sin duda engañarnos en esto, es cierto sin embargo que *sí es buena consecuencia la que va del conocer al ser,* pues es imposible que conozcamos una cosa si ésta no es en realidad, tal y como la conocemos, a saber: existente, si concebimos que existe, o bien de tal o cual naturaleza, si es sólo su naturaleza lo que conocemos[280].

Es igualmente falso, o, al menos, no ha sido probado, que haya alguna substancia pensante que pueda dividirse en partes, según él hace en ese cuadro en el que propone las diversas especies de la substancia pensante, como si un oráculo se lo hubiera señalado. Pues en la substancia pensante no podemos concebir extensión —con longitud, anchura y profundidad—, ni posibilidad alguna de que sea dividida en partes; y es absurdo afirmar como verdadera una cosa, que ni ha sido revelada por Dios ni puede ser comprendida por el entendimiento humano. Y no puedo dejar de decir que semejante opinión acerca de la divisibilidad de la substancia pensante me parece muy peligrosa y del todo opuesta a la religión cristiana, porque si alguien la mantiene, no será capaz de reconocer mediante la fuerza de la razón la distinción real entre el alma y el cuerpo.

Esas palabras, *determinantemente, indeterminantemente; distintamente, confusamente, explícitamente, implícitamente,* aisladamente consideradas como aquí lo son, no tienen ningún sentido, y no son otra cosa que sutilezas, mediante las cuales parece querer persuadir nuestro autor a sus discípulos de que cuando nada tiene que decir no deja por ello de pensar algo bueno.

La otra máxima que cita, *lo que prueba demasiado, nada prueba,* tampoco debe ser admitida sin distinción. Pues si por la palabra *demasiado* entiende tan sólo algo más de lo que se pedía (como cuando un poco más adelante censura los argumentos que yo he empleado para demostrar la existencia de Dios, a causa, según dice, de que él cree que con esos argumentos se concluye algo más de lo que exigían

las leyes de la prudencia, o de lo que ha podido nunca nadie), entonces la máxima es del todo falsa y necia; pues, con tal de que la conclusión sea legítima, cuantas más cosas se concluyan, mejor será; y nunca se han opuesto a ello las leyes de la prudencia. Y si por *demasiado* entiende, no tan sólo algo más de lo que se pedía, sino algo falso, entonces la máxima es verdadera; pero el reverendo padre yerra por completo al atribuirme cosas de ese género. Al razonar yo en estos términos: *el conocimiento de las cosas cuya existencia me es conocida no depende del conocimiento de aquellas cuya existencia no me es aún conocida; es así que yo sé que existe una cosa que piensa, y que no sé aún si existe algún cuerpo; luego el conocimiento de una cosa que piensa no depende del conocimiento del cuerpo,* nada probé que fuera demasiado, ni que no estuviera bien concluido. Mas cuando él dice *sé que existe una cosa pensante, y no sé aún si existe algún espíritu, y en realidad no existe ninguno; nada hay: todo ha sido rechazado,* dice algo sandio y falso. Pues yo no puedo afirmar o negar nada acerca del espíritu, si antes no sé lo que ha de entenderse con la palabra espíritu; y no puedo concebir ni una sola de las cosas que suelen entenderse bajo ese nombre, que no contenga el pensamiento; de suerte que es contradictorio saber que existe una cosa pensante, sin saber a la vez que existe un espíritu, o sea, lo que se entiende con ese nombre. Y eso que añade un poco después: *ni siquiera el espíritu existe, nada hay, todo ha sido rechazado,* es tan absurdo que no merece respuesta; pues, cuando tras ese rechazo se ha llegado a reconocer la existencia de una cosa pensante, por eso mismo se ha reconocido la existencia de un espíritu (al menos, en cuanto por espíritu se entiende una cosa pensante), y, por lo tanto, ya no ha podido rechazarse la existencia del espíritu.

Por último, cuando, usando de un silogismo en forma, lo exalta como el verdadero método para guiar la razón, método que opone al mío, parece querer insinuar que yo no apruebo las formas de los silogismos, y, por consiguiente, que empleo un método muy lejano de la razón; pero mis escritos me justifican suficientemente en este punto, pues jamás he dejado de emplearlos siempre que ha sido preciso[281].

(Ss) Nos ofrece aquí un silogismo formado por premisas falsas, que dice ser mías, mas yo niego una y mil veces que lo sean. Pues por lo que toca a la mayor, *no existe en realidad ninguna de aquellas cosas cuya existencia pueda yo poner en duda,* es tan absurda que no temo que él pueda

convencer a nadie de que es *mía*, si a un tiempo no lo convence de que he perdido el juicio. Y no me canso de admirar la honestidad de sus propósitos y lo osado de sus esperanzas, en tamaña empresa. Pues en la primera Meditación, donde aún no se trataba de establecer verdad alguna, sino sólo de apartar mis antiguos prejuicios, tras haber mostrado que podían ponerse en duda todas las opiniones a que yo había dado crédito desde mi infancia, y, por lo tanto, que la suspensión de mi juicio no debía afectarlas menos que a aquellas cosas manifiestamente falsas, no fuera que me estorbasen en la búsqueda de la verdad, añadí expresamente estas palabras: *pero no basta con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas, como acabo de mostrar, y con todo muy probables de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas. Por ello pienso que sería conveniente* seguir deliberadamente un proceder contrario, *y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo,* fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; *hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducir al conocimiento de la verdad.* De esas palabras, nuestro autor escoge éstas (prescindiendo de las demás): *siguiendo deliberadamente un proceder contrario, fingiré que las opiniones de algún modo dudosas son enteramente falsas e imaginarias.* Más aún: en vez de la palabra *fingir,* pone estas otras: *afirmaré, creeré, y hasta el punto de que tendré por verdadero lo contrario de aquello que es dudoso;* y pretende que eso me sirva de máxima o regla segura, no para librarme de mis prejuicios, sino para poner los cimientos de una metafísica certísima y acabada. Cierto es, sin embargo, que al principio ha propuesto eso de un modo ambiguo y como vacilante, en los parágrafos segundo y tercero de la primera cuestión. Y hasta en el parágrafo tercero, tras haber supuesto que según dicha regla debía creer que dos y tres no son cinco, pregunta si debe creerlo sin más, de tal modo que ello no pueda ser de otra manera. Y para dar satisfacción a pregunta tan

absurda, tras unas cuantas palabras ambiguas y superfluas, me hace decir lo siguiente a guisa de respuesta: *ni lo afirmaréis ni lo negaréis: no usaréis nada de eso, sino que tendréis por falsas ambas cosas.* Por eso mismo resulta evidente que él ha advertido perfectamente que yo no tenía por verdadero lo contrario de lo dudoso, y que, según mi opinión, nadie podía servirse de ello como premisa mayor de un silogismo del que hubiera que esperar una conclusión cierta; pues hay contradicción entre no afirmar ni negar, no sirviéndose de una cosa ni de la otra, y afirmar que es cierto uno de los contrarios, sirviéndose de él. Mas olvidándose luego poco a poco de lo que había dicho ser mi opinión, no sólo ha afirmado lo contrario, sino que lo ha repetido tan a menudo que es casi lo único que me reprocha en toda su disertación, valiéndose de ello para componer esas doce faltas que me atribuye de ahí al final. De ello se sigue con evidencia, según creo, que no sólo aquí, al atribuirme esa premisa mayor *(no existe en realidad ninguna de aquellas cosas cuya existencia pueda yo poner en duda),* sino en todos los demás lugares en que me achaca cosas por el estilo, habla contra lo que él mismo piensa y contra la verdad. Y aunque a duras penas le hago tan grave reproche, la defensa de la verdad, que es mi empresa, me obliga sin embargo a no guardar respeto a una persona que no ha guardado respeto a la verdad. Y como en toda su disertación, según me parece, casi no ha tenido otro propósito que el de inculcar en el espíritu de sus lectores esa falsa máxima, disfrazada de cien maneras distintas, no veo otro modo de excusarlo que el de decir que ha hablado tanto de ella que, al final, se ha persuadido a sí propio y no se ha dado cuenta de su falsedad.

Por lo que atañe a la premisa menor, a saber: *es así que puedo poner en duda la existencia de todo cuerpo,* o bien *es así que puedo poner en duda la existencia de todo espíritu,* si se la entiende indeterminadamente, como referida a cualquier género de tiempo (y así debe ser entendida para servir de prueba a la conclusión que de ella se obtiene), es asimismo falsa, y niego que sea mía. Pues un poco después del principio de la segunda Meditación, al reconocer yo que existía una cosa pensante, la cual, según el uso ordinario, es llamada espíritu, ya no he podido seguir dudando acerca de si existía el espíritu. Igualmente, tras la sexta Meditación, en la que he reconocido la existencia del cuerpo, tampoco he podido seguir dudando de su existencia. ¡Admirable ingenio el de nuestro autor, capaz de inventar dos falsas premisas con tanto arte que, usándolas en el silo-

gismo según la debida forma, se sigue una conclusión falsa! Y no comprendo por qué me prohíbe aquí reírme (diciendo que *reirá mejor quien ría el último*), pues no hallo en todo su discurso sino motivo de regocijo, si no muy grande, sí al menos cierto y sólido; por cuanto que, al reprenderme en él a causa de muchas cosas que no me pertenecen, sino que tan sólo me las ha achacado, deja ver muy a las claras que ha hecho todo lo posible para hallar en mis escritos cosa digna de censura, sin haber podido encontrarla.

(Tt) En cuanto a él, parece que su risa no ha sido sincera, a juzgar por la seria reprimenda con la que concluye toda esta parte; lo que se echa de ver aún mejor en las respuestas que a continuación seguirán, en las cuales no parece tan sólo triste y severo, sino incluso cruel. Pues, sin razón alguna para tenerme malquerencia, y no habiendo encontrado tampoco en mis escritos nada que pudiera merecer su censura, a excepción de esa falsa máxima que él se ha inventado, sin poder atribuírmela legítimamente; con todo ello, como cree haber convencido por completo a sus lectores (no, en verdad, por la fuerza de sus razones, pues carece de ellas, sino, en primer lugar, por la admirable confianza y seguridad de que hace gala, y que en persona de su profesión no se sospechará que sea falsa (25), y, además, por la frecuente y pertinaz repetición de lo mismo, pues a menudo ocurre que, a fuerza de oír repetir la misma cosa, nos acostumbramos a aceptar como verdad lo que sabemos ser falso; y esos dos medios son de ordinario más poderosos que todas las razones para persuadir al vulgo, y a quienes no examinan las cosas con cuidado), como cree eso —digo—, insulta con soberbia al vencido; y, como si fuera él un grave pedagogo, tomándome por uno de sus infantiles escolares, me reprende con acritud, y, en las doce respuestas que siguen, me acusa de más pecados que preceptos hay en el Decálogo. Mas hay que excusar al reverendo padre, pues no parece estar muy en sus cabales; y, aunque los que han bebido un poco de más no suelen ver más de dos cosas donde hay una, el celo de que está poseído le turba de manera que en una única cosa, inventada por él, halla doce faltas que reprocharme, y que yo llamaría otras tantas injurias y calumnias si quisiera hablar abiertamente y sin disfrazar mis palabras, pero que prefiero llamar delirios y extravíos, para hablar en son de burlas somo él ha hecho. Y, sin embargo, ruego al lector que tenga presente que en todo lo que sigue no ha dicho contra mí una sola palabra que no sea delirio y extravío.

RESPUESTAS A LA SEGUNDA CUESTION

(Si es buen método, en filosofía, rechazar en general todas aquellas cosas de que puede dudarse) [282]

RESPUESTA I.— Peca este método en cuanto a sus principios, pues a un tiempo tiene infinitos y ninguno. En todos los demás métodos, a fin de descubrir la verdad y sacar lo cierto de lo cierto, se usan principios claros, evidentes, conocidos de todos, e innatos al espíritu humano. Por ejemplo: el todo es mayor que la parte, de la nada nada se hace, y otros mil semejantes, por cuyo medio el conocimiento se alza poco a poco, y avanza seguro por el camino de la verdad. Mas el presente método, al contrario, y a fin de hacer algo, no a partir de algo sino de nada, corta de raíz con los antiguos principios, los rechaza, y abjura de ellos sin retener uno solo; e inclinada la voluntad, deliberadamente, en sentido contrario, por miedo a que se piense que carece de alas, finge principios nuevos, en todo opuestos a los antiguos; y así se despoja de sus viejos prejuicios para revestirse de otros nuevos; deja lo cierto para abrazar lo incierto; se pone alas, pero de cera; sube muy alto, mas para caer; quiere, en fin, hacer algo de la nada, mas en realidad nada hace [283].

RESPUESTA II.— Peca este método en cuanto a los medios, pues carece de ellos, ya que rechaza los antiguos y no propone otros nuevos. Las demás disciplinas poseen formas lógicas, silogismos, modos ciertos de argumentar, con cuya guía, a manera de hilo de Ariadna, salen fácilmente de sus laberintos, y desenredan con seguridad las cuestiones más embrolladas. Esta, por el contrario, corrompe toda antigua forma, al palidecer de miedo ante el solo pensamiento de ese genio maligno que se inventa, al temer soñar siempre, al no saber si delira o no. Proponedle un silogismo: sea cual sea la premisa mayor, se espantará de ella, y dirá: acaso el genio maligno está engañándome. ¿Qué hará con la premisa menor? Temblará, dirá que es incierta, que no sabe si duerme, y que las cosas que, durmiendo, le han parecido más claras, han resultado falsas cien veces, al despertar. En fin, ¿qué hará con la conclusión? Huirá de cualquiera de ellas, como de otras tantas trampas. Dirá: ¿acaso no vemos que los que deliran, los niños y los dementes creen razonar a las mil maravillas, aunque carezcan de espíritu y juicio? ¿No me ocurrirá a mí lo propio? ¿Qué sé yo si no me está engañando ese genio? Es artero y malvado, y aún no sé si

existe un Dios que estorbe sus artimañas. ¿Qué diréis a esto? ¿Qué podréis hacer cuando nuestro autor os diga, con invencible obstinación, que la validez de vuestro argumento siempre será dudosa, si antes no sabéis, no sólo que no dormís ni deliráis, sino que hay Dios, y un Dios veraz, que tiene encadenado a ese genio maligno? ¿Qué haréis cuando os diga que nada valen ni la materia ni la forma de ese silogismo? [284] ¿Cuando afirme *decir que un atributo está contenido en la naturaleza o concepto de una cosa es lo mismo que decir que ese atributo es verdadero con respecto a tal cosa, y que puede afirmarse que está en ella; es así que la existencia, etc.*, y cien cosas por el estilo, acerca de las cuales, si lo apuráis, dirá al punto: esperad a que sepa que hay Dios, y que vea aherrojado al genio maligno? Me diréis: tiene este método, al menos, la ventaja de que, no admitiendo silogismos, evita sin duda los paralogismos. Excelente ventaja, en verdad: ¿no es lo mismo que arrancar la nariz a un niño para evitar que tenga mocos? ¿Acaso no obran más cuerdamente las madres, quitándoselos? Por ello, pensándolo bien, sólo tengo una cosa que decir: y es que suprimiendo toda forma, lo que queda es informe.

RESPUESTA III.— Peca este método en cuanto al fin, pues nada puede sacar en conclusión, ni enseñarnos nada cierto. ¿Y cómo podría hacerlo, si se cierra a sí mismo todas las vías que podrían conducirlo a la verdad? Vos mismo lo habéis experimentado al dar conmigo esas vueltas y revueltas, o errores, semejantes a las de Ulises, que tanto nos han fatigado a los dos. Sosteníais que erais un espíritu, o que lo teníais; mas jamás habéis podido probarlo, y os habéis quedado a medio camino, embarazado por mil dificultades, y ello tantas veces que me cuesta trabajo acordarme de todas. Y, sin embargo, bueno será que ahora me acuerde, para que la respuesta que he de daros no pierda nada de su fuerza. He aquí, pues, las partes capitales de este método, con las cuales se corta a sí mismo los nervios, y abandona toda esperanza de llegar alguna vez al conocimiento de la verdad. 1.º No sabéis si dormís o veláis, y, por tanto, no debéis hacer más caso de vuestros pensamientos y razones (si algunos formáis, o más bien si no es que soñáis que los formáis) del que hace de sus ensueños un hombre dormido. De ahí que todo sea dudoso e incierto. No os daré ejemplos; pensad vos mismo en el asunto, y recorred las bodegas de vuestra memoria, a ver si encontráis algo que no se halle inficionado por esa mancha: os agradecería que me lo comunicarais, si así fuera.

2.° Antes de saber si hay un Dios que mantenga sujeto a ese genio maligno, tengo motivo para dudar de todo, y para desconfiar de la verdad de cualquier proposición; o al menos, siguiendo el método ordinario de filosofar y razonar, hay que definir ante todo si puede haber proposiciones exentas de duda, y cuáles son éstas; y, tras ello, debe advertirse a los principiantes que las retengan bien; de lo que se sigue, como antes, que todas las cosas son inciertas, y, por tanto, inútiles al objeto de buscar la verdad. 3.° Todo cuanto está sujeto a la menor duda, en virtud de una inclinación contraria de la voluntad, debe ser tenido por falso, y lo contrario debe ser tenido por verdadero, sirviéndose de ello como de un principio. Se sigue de ahí que están cerrados todos los caminos de verdad; pues ¿qué podría esperarse del principio *no tengo cabeza, no hay cuerpo, no hay espíritu*, y otros cien semejantes? Y no me digáis que esa renuncia no es para siempre, sino sólo temporal, a modo de vacación por quince días o un mes, a fin de que todos se apliquen a ella con más firmeza; pues aunque sea sólo temporal, es en ese tiempo de vacación en el que usáis y abusáis de las cosas que habíais rechazado, como si la verdad dependiera de ellas, o tuviera en ellas seguro cimiento. Me diréis, empero: yo me sirvo de una tal renuncia como de una máquina de que hago uso sólo durante algún tiempo, para construir las bases de las columnas de la ciencia y elevar luego sobre ellas su edificio, según hacen de ordinario los arquitectos, que suelen fabricar máquinas de las que se sirven sólo durante un tiempo, a fin de levantar sus columnas y ponerlas en su lugar, prescindiendo de ellas luego; ¿por qué no puedo yo hacer lo propio? Hacedlo en buena hora; mas cuidad de que vuestra columna, su pedestal y todo vuestro edificio no se apoyen tanto en esa máquina que vengan a tierra cuando queráis retirarlo. Y esto es lo que hallo más digno de reprensión en tal método: que sus cimientos son malos, y descansa en ellos de tal suerte que, una vez retirados o destruidos, el método entero se destruye.

RESPUESTA IV.— Peca este método por exceso, es decir, va más allá de lo que exigen las leyes de la prudencia, y de lo que nadie ha pretendido nunca. Reconozco, ciertamente, que hay hombres deseosos de que les sea demostrada la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; mas no ha habido persona hasta ahora que no se haya satisfecho con saber que hay un Dios ordenador del mundo, y que el alma del hombre es espiritual e inmortal, con la misma certeza que sabe que dos y tres son cinco, o que los hombres

tienen cuerpos; de suerte que es superfluo buscar a tal propósito una certeza mayor. Además, así como en las cosas que atañen a la práctica de la vida hay ciertos límites de certidumbre que nos bastan para conducirnos con seguridad y prudencia en nuestras acciones, del mismo modo, en lo que toca a las cosas especulativas, hay límites que procuran seguridad cuando se alcanzan; de manera que, sin prestar atención a lo que podría intentarse más allá de ellos, puede uno limitarse, con prudencia y seguridad, a quedarse donde está, por miedo a ir demasiado lejos y excederse. Me diréis, empero, que no es flojo motivo de alabanza el ir más lejos que los demás, y vadear un paso en el que jamás se ha arriesgado nadie. Confieso que ello es muy de alabar, mas a condición de que pueda pasarse sin peligro de naufragio. Por ello,

Como *RESPUESTA V*, digo que el tal método peca por defecto; es decir, que deseando abarcar más cosas de las que puede, acaba por no retener ninguna. Sólo a vos mismo tomo por testigo y juez: ¿qué habéis logrado hasta ahora con tan magnífico aparato? ¿Qué habéis sacado en limpio de esa renuncia tan solemne, y hasta tan general y generosa que ni vos mismo os habéis librado de ella, no habiendo guardado para vos más que esa noción tan común: pienso, soy, soy una cosa pensante? Tan común, digo, y tan familiar al menor de los hombres, que desde que el mundo es mundo no ha habido nadie que haya dudado de ella lo más *mínimo, ni que haya nunca pedido en serio que le probasen* que es, que existe, que piensa, y que es una cosa que piensa[235]; de suerte que no debéis esperar que nadie os dé las gracias, si no es que alguien, acaso, llevado como yo de una especial afección hacia vos, os agradezca vuestra buena voluntad para con todo el género humano, y alabe vuestro generoso esfuerzo.

RESPUESTA VI.— Peca este método por la misma falta que reprende en los otros; pues se asombra de que todos los hombres sin excepción crean y digan con tanta confianza: tengo un cuerpo, cabeza, ojos, etc., y no se asombra cuando, con igual confianza, dice él mismo: no tengo cuerpo, ni cabeza, ni ojos, etc.

RESPUESTA VII.— Peca este método por una falta que es suya propia; pues lo que el resto de los hombres tiene de algún modo por cierto, y hasta por suficientemente

cierto (por ejemplo: tengo cabeza, hay cuerpos, espíritus, etcétera), este método, en virtud de un propósito particular suyo, lo pone en duda y considera cierto lo contrario, a saber: no tengo cabeza, no hay cuerpo, ni espíritu, etc. Y hasta lo tiene por tan cierto, que pretende sirva de fundamento a una metafísica muy exacta y cumplida, que descansa en él hasta el punto de que, si la priváis de ese apoyo, caerá de bruces.

RESPUESTA VIII.— Peca este método por inconsciencia, pues no se da cuenta de que una espada de doble filo es doblemente temible, y, pretendiendo evitar uno, acaba herido por el otro; así, por ejemplo, no sabe si realmente existe algún cuerpo en el mundo, y, como duda de ello, lo rechaza, y admite lo opuesto, a saber: no hay cuerpo alguno en el mundo; y al admitir como cosa cierta tal opuesto, que es por lo menos tan dudoso como su contrario, apoyándose imprudentemente en él, recibe daño.

RESPUESTA IX.— Peca este método conscientemente, pues se niega a sí mismo deliberadamente y de propósito, y tras haber sido amonestado; y, al hacer general renuncia de todas las cosas necesarias para descubrir la verdad, él mismo se deja engañar por su análisis, pues no sólo prueba aquello que pretende, sino también aquello que más le espanta.

RESPUESTA X.— Peca este método por comisión [288] cuando, contraviniendo lo que había prohibido de modo expreso y solemne, retorna a sus antiguas opiniones, y, en contra de las leyes de su renuncia, vuelve a admitir lo que había rechazado. Creo que lo recordaréis bien.

RESPUESTA XI.— Peca este método por omisión: pues, tras haber sentado como uno de sus principios fundamentales *que debe ponerse gran cuidado en no admitir como verdadero nada que no podamos probar que lo es,* se olvida de ello a menudo, dando por ciertas, imprudentemente y sin pruebas, cosas como éstas: *los sentidos nos engañan a veces, todos soñamos, algunos deliran,* y otras muchas de ese género.

RESPUESTA XII.— Peca este método al no tener nada de bueno ni de nuevo, y sí mucho de superfluo.

Pues, en primer lugar, si por la renuncia a todo lo que es dudoso se entiende sólo una abstracción de las lla-

madas metafísicas, según la cual sólo se considera lo dudoso como dudoso, apartando así de ello nuestro espíritu cuando procuramos hallar algo cierto, para no aplicarnos sino a las cosas enteramente falsas, digo que si se trata de eso, entonces se dice algo bueno, pero nada nuevo, y esa abstracción no tiene nada de especial y que no sea común a todos los filósofos, sin dejar uno.

En segundo lugar, si tal método quiere, mediante dicha renuncia, que las cosas dudosas sean rechazadas de manera que se las suponga y considere falsas, usando de ellas como falsas y de sus opuestas como verdaderas, entonces dirá sin duda algo nuevo, pero nada bueno, y esa renuncia será en verdad nueva, mas no legítima.

En tercer lugar, si dice que, mediante la fuerza y el peso de sus razones prueba, con certeza y evidencia, lo siguiente: soy una cosa que piensa y, en cuanto tal, no soy ni un espíritu, ni un alma, ni un cuerpo, sino algo tan apartado de todo eso que puedo ser concebido sin que a la vez nada de ello lo sea, lo mismo que se concibe el animal, o sea, una cosa que siente, sin por ello concebir aún una cosa que relincha, que ruge, etc., entonces dirá algo bueno, pero nada nuevo, pues en las cátedras de los filósofos no se oye otra cosa, y eso lo enseñan todos cuantos creen que las bestias piensan, y (supuesto que el pensamiento comprende también la sensación, de manera que es cosa pensante la que siente, ve u oye), lo enseñan todos cuantos creen que las bestias sienten: en una palabra, todo el mundo.

En cuarto lugar, si se dice haber sido probado, mediante razones *válidas y maduramente meditadas*, que quien piensa existe realmente, y que es una cosa o substancia que piensa, y que, en tanto que existe, no se sigue de ello que en el mundo haya espíritu, cuerpo ni alma que realmente exista, se dirá algo nuevo, pero no bueno; ni más ni menos que si se dijera que existe un animal, y que, sin embargo, no hay leones, ni zorros, ni otro animal alguno.

En quinto lugar, si quien usa de este método dice que él piensa (es decir, que entiende, quiere, imagina y siente), y que piensa de tal suerte que, mediante un acto reflejo, puede penetrar en el pensamiento y considerarlo, de tal modo que piensa o sabe que piensa (lo que propiamente se llama tener consciencia de sí o conocimiento interior), y si dice que eso es lo propio de una facultad o de una cosa que está por encima de la materia, siendo espiritual, y, por tanto, que él es un espíritu, entonces dirá lo que aún no ha dicho, lo que debía decir, lo que yo esperaba *que dijese, y lo que yo mismo he querido sugerirle a menu-*

do cuando lo he visto esforzarse en vano por decirnos qué era; dirá, entonces, algo bueno, mas nada nuevo, no habiendo nadie que no lo haya aprendido de sus maestros, y éstos de los suyos, hasta llegar a Adán.

Y si tal dice, en verdad, ¡cuántas cosas superfluas habrá en este método! ¡Cuántas exorbitantes! ¡Qué batología! ¡Cuánto aparato que sólo sirve a la pompa o a la impostura! ¿A santo de qué objetarnos con las falacias de los sentidos, las ilusiones de los que sueñan y las extravagancias de los que deliran? ¿Qué fin persigue esa renuncia, tan austera que tras ella sólo queda la nada? ¿Por qué tan largas peregrinaciones en países extraños, lejos de los sentidos, entre sombras y espectros? ¿Qué ayuda todo ello para establecer la existencia de Dios, como si ésta no pudiera probarse sin antes trastocarlo todo? ¿Para qué esa mezcolanza de opiniones? ¿Por qué tan pronto se rechazan las antiguas para adoptar las nuevas, y tan pronto se rechazan las nuevas para adoptar las antiguas? Acaso porque, así como antaño cada dios tenía sus particulares ceremonias, estos nuevos misterios precisan de otras nuevas. Pero ¿por qué, sin recurrir a tantos ambages, no ha expuesto clara, nítida y brevemente la verdad de este modo: yo pienso, tengo consciencia de mi pensamiento, luego soy un espíritu?

Si él dice, en fin, que entender, querer, imaginar, sentir (es decir: pensar), son cosas tan propias del espíritu que ningún animal, fuera del hombre, piensa, imagina, siente, ve, etc., entonces dirá algo nuevo, pero nada bueno, y además lo dirá sin pruebas ni testigos, a no ser que nos reserve y oculte alguna cosa (único refugio que le resta), para asombrarnos con ella en su momento. Mas tanto tiempo hace que aguardamos eso de él, que ya no hay lugar para la esperanza.

RESPUESTA ULTIMA.—Sin duda, teméis ahora (y es perdonable) por vuestro método, a quien amáis, acariciáis y besáis como a hijito vuestro (26). Tenéis miedo de que ahora, habiéndolo declarado culpable de tantos pecados, y viendo que hace agua por todas partes, dé al traste con él. No temáis: soy vuestro amigo, y más de lo que creéis. No haré lo que esperáis, o al menos lo diferiré: me callaré y tendré paciencia. Conozco quién sois, así como la fuerza y vivacidad de vuestro ingenio. Cuando os hayáis tomado el tiempo suficiente para meditar, y sobre todo cuando hayáis consultado secretamente vuestro análisis, que jamás os abandona, quitaréis todo el polvo a vuestro método, lavaréis todas sus manchas, y nos mostraréis entonces un méto-

do bien limpio, y exento de toda falta. Mientras tanto, contentaos con esto, y seguid prestándome atención en tanto que yo siga dando satisfacción a vuestras preguntas. He hablado de muchas cosas en pocas palabras, por no alargarme; y he hablado sólo levemente de la mayor parte de ellas, como, por ejemplo, de las que atañen al espíritu, o a la concepción clara y distinta, la verdadera y la falsa, y otras cosas semejantes; mas vos sabréis recoger lo que a sabiendas hayamos dejado caer. Por ello, paso a la tercera cuestión.

TERCERA CUESTION

Si es posible instaurar un nuevo método

Preguntáis en tercer lugar...

Esto es todo cuanto el Reverendo Padre me ha enviado. Y, habiéndole rogado que enviase lo que falta, respondió que sus ocupaciones no le dejaban tiempo para más. Por lo que a mí toca, me habría parecido un crimen, sin embargo, omitir aquí ni la más mínima sílaba de su escrito [287].

OBSERVACIONES

Podría yo juzgar que bastaba con trasladar aquí el eminente juicio que acabáis de escuchar acerca del método que empleo en la búsqueda de la verdad, para dejar manifiesto lo poco que de razón contiene, si tal juicio hubiera sido emitido por persona desconocida. Mas como su autor tiene en el mundo un rango tal que difícilmente podría nadie persuadirse de que le falte su sano juicio y demás cualidades que un buen juez requiere *, y por temor a que la gran autoridad que le confiere su ministerio redunde en perjuicio de la verdad, suplico aquí a los lectores que recuerden que, antes de llegar a esas doce respuestas que acaba de formular, nada ha impugnado de todo cuanto yo he dicho, habiendo tan sólo usado de vanas e inútiles argucias, a fin de tomarlas como pretexto para atribuirme opiniones tan poco creíbles que no merecían ser refutadas; y que ahora, en sus doce respuestas, en vez de probar alguna cosa en contra

* Seguimos el francés, pero bueno será advertir que el latín es más enérgico: *mendacem, et maledicum, et impudentem,* dice, a propósito de Bourdin. *(N. del T.)*

mía, se contenta con suponer en vano que ya ha probado antes las cosas que me había atribuido; y que, a fin de que la equidad de su juicio quede más patente, ha hablado como de burlas al referir las causas de sus acusaciones, y en cambio ahora, cuando se trata de juzgar, se pone grave y severo; y que, en las once primeras respuestas, pronuncia en contra mía una sentencia condenatoria, definitiva y sin vacilaciones, mientras que en la doceava empieza a deliberar y a distinguir de esta manera: *si entiende tal cosa, nada dice de nuevo; si entiende tal otra, nada dice de bueno,* etc., siendo así que tan sólo se trata de una misma cosa diversamente considerada, a saber, de su sola ficción, cuyo absurdo quiero declararos ahora sirviéndome de una comparación.

He dicho en muchos lugares de mis escritos que mi pretensión era imitar a los arquitectos, los cuales, para levantar grandes edificios en lugares donde la roca, la arcilla o cualquier otro suelo firme está cubierto de arena o piedrecillas, abren primero grandes fosas, y sacan de ellas no sólo la arena, sino todo cuanto en ella se apoya, o que con ella se halla mezclado o confundido, a fin de asentar luego los cimientos sobre terreno firme. Del mismo modo, yo he rechazado primero, como si fuese arena, todo lo que había reconocido como dudoso e inseguro, y habiendo considerado tras esto que era imposible dudar de que la substancia que así duda de todo, o que piensa, existe mientras que duda, me he valido de esto como de una roca firme sobre la cual he puesto los cimientos de mi filosofía.

Pues bien: nuestro autor se asemeja a un albañil que, a fin de parecer más hábil de lo que era, celoso de la reputación de un arquitecto que estaba construyendo una capilla en su ciudad, buscaba con gran cuidado toda ocasión de criticar su arte y su manera de construir. Mas como era tan rudo, y tan poco versado en tal arte, que no podía entender nada de cuanto hacía el arquitecto, no osaba habérselas más que con los primeros rudimentos del arte y con las cosas más obvias y aparentes. Observó, por ejemplo, que el otro empezaba por abrir fosas en el suelo, y rechazar, no sólo la arena y la tierra movediza, sino también los maderos, las piedras y todo lo que estaba mezclado con la arena, a fin de llegar a terreno firme y colocar sobre él los cimientos de su edificio. Y, además, había oído decir que, a fin de dar razón a quienes le preguntaban por qué excavaba de aquel modo, les había respondido que la superficie de la tierra sobre la que andamos no es siempre lo bastante firme como para sostener grandes edificios, y en especial la arena, no sólo porque se hunde cuando la oprimen grandes pesos, sino

también porque las aguas que por ella pasan la arrastran a menudo, de lo cual se sigue la ruina inesperada de todo el edificio; y, por último, que cuando ocurren ruinas tales en los cimientos, los cavadores, a fin de excusar lo que es falta suya, lo atribuyen a duendes o malos espíritus que, según se dice, habitan bajo tierra. De todo ello, nuestro albañil tomó ocasión para hacer creer a otros que el único secreto del arquitecto, a fin de construir su capilla, era cavar bien; o al menos que consideraba la fosa, o la piedra del fondo, o lo construido encima de la fosa de tal manera que ésta seguía vacía, como si fuera la construcción misma de la capilla, y que el arquitecto era tan necio que temía que la tierra se abriese bajo sus pies, o que la removiesen malos espíritus. Y habiendo hecho creer eso a los niños, o a otras gentes tan poco versadas en arquitectura que les parecía cosa nueva y maravillosa el ver excavar fosas para levantar edificios [288], y que, por lo demás, dando fácil crédito a aquel hombre, a quien conocían y tenían por hombre de bien y perito en su arte, desconfiaban de la competencia del arquitecto, que les era desconocido, y de quien oían decir que no había construido aún nada, sino que sólo había excavado grandes fosas, se puso nuestro albañil tan contento y tanto se llenó de presunción, que creyó poder convencer de eso mismo al resto de los hombres. Y aunque el arquitecto hubiera ya llenado con buena piedra todas las fosas que había abierto, y hubiera ya construido su capilla con sólidos y firmes materiales, estando ya la obra a la vista de todos, el pobre hombre no cejaba con todo en su esperanza y designio de convencer a los demás con sus cuentos e imaginaciones; y a tal fin los recitaba a diario en las plazas públicas a todos los que pasaban, y representaba ante todo el mundo comedias acerca de nuestro arquitecto, con el argumento que vamos a ver.

En primer lugar, lo presentaba ordenando que se cavase bien hondo, y que se abriesen grandes fosas, y que no se quitase sólo toda la arena y todas las piedrecillas, sino todo lo que con ello estaba mezclado, sin exceptuar los morrillos y las piedras de cantería; en una palabra: que se quitase todo, sin dejar nada. Y se complacía en hacer hincapié principalmente en estas palabras: *nada, todo, hasta los morrillos y las piedras de cantería;* y al mismo tiempo aparentaba querer aprender de él el arte de construir bien, y hacía como que quería bajar con él a los fosos. *Servidme de guía,* le decía, *ordenad, hablad, estoy presto a seguiros, bien como compañero, bien como discípulo. ¿Qué queréis que haga? Estoy dispuesto a arriesgarme en este camino,*

aunque sea desconocido y su oscuridad me atemorice. Ya os digo: queréis que haga lo que os vea hacer, y que ponga mi pie donde ponéis el vuestro. Sin duda es ésa una admirable manera de ordenar y de guiar; mucho me complacéis, y así, os obedezco.

A continuación, fingiendo asustarse de los duendes dentro de la fosa, trataba de mover a risa al público pronunciando estas palabras: *¿de verdad podréis conseguir que no tenga miedo ahora, y que no me asuste de ese genio maligno? En serio os digo que, aunque hagáis todo lo posible por tranquilizarme, con el gesto o con la voz, no dejo de espantarme al descender a estos lugares, oscuros y llenos de tinieblas.* Y, prosiguiendo su discurso, les decía: *Mas ¡ay! ¡Cuán fácilmente olvido la resolución que había tomado! ¡Qué he hecho! Al principio, me había abandonado por entero en vuestras manos, fiando en vuestra guía, me había entregado a vos como compañero y discípulo, y he aquí que nada más entrar ya vacilo, espantado y mal resuelto! Perdonadme, os lo ruego: confieso haber pecado, y mucho, haciendo ver con ello la debilidad de mi espíritu. Tenía que haberme arrojado audazmente en la oscuridad de esta fosa, y, muy al contrario, he titubeado y me he resistido.*

En el acto tercero, representaba al arquitecto en trance de mostrarle, en el fondo de la fosa, una gran roca, sobre la cual quería apoyar todo su edificio; y él, burlándose, decía: *¡esto va bien! Ya habéis encontrado el punto fijo de Arquímedes; si os lo proponéis, no hay duda de que cambiaréis de sitio la máquina del mundo: ya todo se tambalea. Mas decidme, os lo ruego (ya que, según creo, queréis arrancarlo todo de raíz, a fin de que no haya nada en vuestro arte que no sea apropiado, coherente y necesario), ¿por qué dejáis aquí esta roca? ¿No habéis ordenado vos mismo que se echasen fuera tanto las piedras como la arena? Mas acaso os hayáis olvidado de ello: tan difícil es, hasta para los más experimentados, expulsar de la memoria el recuerdo de las cosas a las que se han habituado desde la infancia; así no habrá que perder la esperanza si yo, que aún no estoy bien versado en este arte, me equivoco.* Además, el arquitecto recogía algunas piedras y morrillos que habían estado allí, mezclados con la arena, a fin de servirse de ellos y emplearlos en su edificio; de lo que el otro se reía, diciéndole: *¿me estará permitido preguntar, señor, antes de que prosigáis, por qué, tras haber rechazado solemnemente, tal y como habéis hecho, todos esos cascotes y morrillos, porque no eran a juicio vuestro bastante sólidos, resulta que ahora los examináis otra vez y queréis hacer uso de ellos, como si*

pudiera esperarse construir algo firme con esos trozos de piedra, etc.? Diré más: puesto que todas las cosas que habéis rechazado un poco antes no eran sólidas, sino inseguras (pues, si no, ¿por qué habríais de rechazarlas?), ¿cómo es que ahora esas mismas cosas ya no son débiles e inseguras?, etcétera. Y un momento después: *permitidme también que admire vuestro arte, al usar de cosas débiles para establecer cosas firmes, y al sumergirnos en las tinieblas para manifestarnos la luz,* etc. Tras ello, decía mil impertinencias acerca de los nombres y oficios del arquitecto y el albañil, que en nada venían a cuento, sino que, al confundir el significado de esas palabras y los deberes de esas dos artes, hacían más dificultosa la distinción de una y otra.

En el acto cuarto, ambos se hallaban en el fondo de la fosa; y el arquitecto intentaba comenzar la construcción de su capilla; mas en vano, pues, en primer lugar, no bien quería poner la primera piedra del edificio, el albañil le advertía al punto que él mismo había mandado que se echasen fuera todas las piedras, y, de esta suerte, que lo que ahora pretendía iba contra las reglas del arte; oyendo lo cual el pobre arquitecto, vencido por la fuerza de tales razones, se veía obligado a desistir de su obra. Y cuando, más tarde, pretendía coger cantos, ladrillos, argamasa o cualquier otra cosa, a fin de volver a empezar, el albañil no dejaba de repetirle: *habéis mandado que lo tirasen todo, no habéis dejado nada;* y, mediante esas solas palabras *nada* y *todo,* como por arte de encantamiento, destruía toda su obra; y, en fin, todo cuanto decía se ajusta tan bien a lo que aquí se ha dicho desde el parágrafo quinto hasta el noveno, que huelga repetirlo.

Por último, en el quinto acto, viendo reunida en torno suyo a bastante gente, trocó de golpe la jocosidad de su comedia en trágica severidad; y tras haber limpiado su rostro de las manchas de cal y yeso que le daban su anterior apariencia, con tono grave y gesto serio, se puso a enumerar y condenar a un tiempo todas las faltas del arquitecto, faltas que, según decía, había ya declarado en los actos precedentes. Y para que veáis cómo nuestro autor se parece a ese albañil, voy a deciros aquí el juicio completo que pronunció la última vez que divirtió al pueblo con su espectáculo. Fingía que el arquitecto le había rogado que le manifestase su opinión acerca del arte que empleaba para construir; y he aquí lo que le respondía:

1. *Dicho arte peca en cuanto a los fundamentos, pues no los tiene, y a la vez los tiene infinitos. En verdad,*

todas las demás artes que prescriben reglas para la construcción se sirven de fundamentos muy firmes, como piedras de talla, ladrillos, morrillos y otras mil cosas por el estilo, sobre las que apoyan sus edificios y los levantan muy altos. Este, por el contrario, queriendo hacer un edificio, no de alguna materia, sino de la nada, remueve, destroza y rechaza los fundamentos antiguos, sin conservar ninguno; y, siguiendo de propósito un método contrario, para que no le falten medios, inventa algunos que le sirvan de alas, pero alas de cera; y establece nuevos fundamentos, directamente opuestos a los de los antiguos; y creyendo evitar así la inestabilidad de estos últimos, cae en otra nueva: destruye lo que es firme para apoyarse en lo que no lo es; inventa medios, mas medios ruinosos; toma alas, pero alas de cera; eleva su edificio muy alto, mas luego se desploma; y, en fin, quiere hacer algo de la nada, y, en realidad, nada hace.

Pues bien: ¿ha visto alguien nunca nada más débil que todo ese discurso, al que la simple capilla ya construida antes por el arquitecto convierte manifiestamente en falso? Pues fácil era ver que los cimientos eran bien firmes, que no había destruido nada más que lo que tenía que serlo, que sólo se había apartado del uso ordinario cuando había encontrado algo mejor, y que su edificio poseía una altura tal que no amenazaba caída ni ruina; y, por último, que había empleado un material muy sólido, y no la pura nada, para levantar en honor de Dios, no un edificio vano y quimérico, sino una grande y sólida capilla donde podría ser dada gloria a Dios por mucho tiempo. Las mismas cosas podría yo responder a nuestro autor para refutar todo cuanto ha dicho contra mí, puesto que el haber yo escrito las Meditaciones muestra por sí solo qué agudeza hay en sus objeciones [289]. Y no debe acusarse aquí al historiador de no haber trasladado fielmente las palabras del albañil, por el hecho de presentarlo prestando alas a la arquitectura, y por otras cosas que no parecen convenir mucho a ésta; pues acaso lo ha hecho de propósito, a fin de hacer ver mejor la perturbación de ánimo de quien tales cosas decía; y tampoco veo, por otra parte, que dichas cosas convengan mejor al método para indagar la verdad al que nuestro autor, no obstante, se las atribuye.

2. Respondía: *Esta especie de arquitectura peca en cuanto a los medios, pues carece de ellos, ya que rechaza los antiguos sin proponer otros nuevos. Las otras especies de arquitectura tienen escuadra, regla, plomada, con cuya guía, a manera de hilo de Ariadna, salen fácilmente de sus*

laberintos, y disponen con seguridad y justeza las piedras más informes. Esta, por el contrario, corrompe toda antigua forma, al palidecer de miedo ante el solo pensamiento de los duendes y fantasmas, al temer que la tierra le falte y se hunda bajo sus pies, o que la arena sea arrastrada por las aguas. Proponedle que levante una columna: se espantará ante la simple posición de la base, sea ésta la que sea, y dirá: acaso los duendes la derriben. ¿Qué hará cuando haya que levantar el fuste? Temblará, dirá que es frágil, que acaso es de yeso y no de mármol, y que a menudo se ha visto que algunos que parecían muy duros han resultado luego ser débiles. En fin, ¿qué hará cuando se trate de poner el capitel? Desconfiará de cualquiera de ellos, como de otras tantas trampas. Dirá: ¿acaso no vemos que hay malos arquitectos que han colocado algunos, pensando que eran sólidos, y luego, con todo, se han venido abajo? ¿No ocurrirá lo propio con éste? ¿Qué sé yo si los duendes no socavarán la tierra? Son malvados, y aún no sé si la basa se halla tan firmemente apoyada que los malos espíritus no puedan nada contra ella. ¿Qué diréis a esto? ¿Qué podréis hacer cuando nuestro autor os diga, con invencible obstinación, que la firmeza del capitel siempre será dudosa, si antes no sabéis que el fuste de la columna no es de materia frágil, que no está apoyado sobre arena, sino sobre piedra, y hasta sobre piedra tan firme que ningún mal espíritu pueda quebrantarla? ¿Qué haréis cuando os diga que nada valen ni la materia ni la forma de esta columna? (Y aquí, con jocosa audacia, mostraba a todo el mundo la imagen de una de las columnas que el arquitecto había empleado en la construcción de su capilla.) *Y cien cosas por el estilo, acerca de las cuales si lo apuráis, dirá al punto: esperad a que sepa si está construida sobre roca, y si no hay malos espíritus en ese lugar. Me diréis: tiene esta especie de arquitectura, al menos, la ventaja de que, no admitiendo columnas, evita sin duda que se construyan columnas malas. Excelente ventaja, en verdad: ¿no es lo mismo que arrancar la nariz a un niño?* Etcétera, pues lo demás no vale la pena repetirlo, y ruego aquí a los lectores que se tomen el trabajo de comparar cada una de estas respuestas con las de nuestro autor.

Pues bien: esta segunda respuesta, al igual que la anterior, quedaba convicta de falsedad con sólo ver la capilla, pues en ella podían apreciarse muchas columnas muy sólidas, y, entre ellas, aquella misma cuya imagen había mostrado él, pretendiendo que había sido rechazada por el arquitecto. De igual modo, mis solos escritos muestran bien a las claras que yo no repruebo los silogismos, y que ni

siquiera cambio ni corrompo sus formas, pues de ellos me he valido cuantas veces lo he necesitado. Y, entre otros, ese mismo que él trae a colación, y cuya materia y forma dice que yo condeno, está sacado de mis escritos, y puede verse al final de la respuesta que he dado a las Segundas Objeciones, en la Proposición primera, donde demuestro la existencia de Dios. Y no puedo adivinar con qué propósito finge tales cosas, si no es, acaso, a fin de mostrar que todo lo que yo he propuesto como verdadero y cierto se contradice por entero con esa renuncia general a todo lo que es dudoso, la cual desea él hacer pasar por el único método que tengo para indagar la verdad; ello se asemeja en todo, y no es menos pueril y fuera de propósito, al necio pensamiento de aquel albañil, para quien todo el arte de la arquitectura consistía en cavar los cimientos, y que censuraba todo lo que después hacía el arquitecto, como cosa contraria a esto.

3. Respondía: *Peca este género de arquitectura en cuanto al fin, pues nada puede construir que sea firme ni durable. ¿Y cómo podría hacerlo, si se quita a sí misma todos los medios precisos? Vos mismo lo habéis experimentado al dar conmigo esas vueltas y revueltas, o errores, semejantes a las de Ulises, que tanto nos han fatigado a los dos. Sosteníais que erais un arquitecto, o que dominabais ese arte, mas nunca habéis podido probarlo, y os habéis quedado a medio camino, embarazado por mil dificultades, y ello tantas veces que me cuesta trabajo acordarme de todas. Y, sin embargo, bueno será que ahora me acuerde, para que la respuesta que he de daros no pierda nada de su fuerza. He aquí, pues, las partes capitales de este nuevo género de arquitectura, con las cuales se corta a sí mismo los nervios y abandona toda esperanza de llegar alguna vez al conocimiento de este arte. 1.º No sabéis si encontraréis roca bajo la superficie de la tierra, y, por tanto, no debéis hacer más caso de esa roca (si es que alguna vez podéis apoyaros sobre ella) que de la misma arena. De ahí que todo sea dudoso e incierto, y que nada firme pueda ser construido. No os daré ejemplos; pensad vos mismo en el asunto, y recorred las bodegas de vuestra memoria, a ver si encontráis algo que no se halle inficionado por esa mancha: os agradecería que me lo comunicarais, si así fuera. 2.º Antes de hallar terreno firme, bajo el cual sepa yo que no hay arena ni malos espíritus que puedan quebrantarlo, tengo motivos para rechazarlo todo, y para considerar sospechosa cualquier clase de material. O, al menos, siguiendo la manera antigua y corriente de construir, debo definir ante todo*

si puede haber algún material que no tenga por qué ser rechazado, y qué material es ése, y advertir además a los cavadores que lo guarden en la fosa. De lo que se sigue, como antes, que no hay nada firme, sino que todo es frágil, y por lo tanto impropio para la construcción de un edificio. 3.º Si hay alguna cosa que pueda ser quebrantada, por poco que sea, tened por cosa cierta que está ya destruida; no penséis más que en excavar, y usad de esa fosa vacía como de un cimiento. Se sigue de ahí que le están vedados todos los caminos para construir. Pues ¿qué podría hacer el arquitecto? Ya no tiene tierra, ni arena, ni piedra, ni otra cosa alguna. Y no me digáis que lo de excavar no es para siempre, sino sólo algo temporal, y hasta alcanzar cierta profundidad, según haya más o menos arena. Concedo que sea sólo por algún tiempo: mas se trata, en todo caso, del tiempo en que queréis construir, y durante el cual usáis y abusáis de la vaciedad de esa fosa, como si toda la construcción dependiera de ella, o tuviera en ella seguro cimiento. Me diréis, empero: yo me sirvo de ella para asentar el sostén y basa de mi columna (27), *como hacen de ordinario los demás arquitectos, que suelen fabricar máquinas de las que se sirven sólo durante un tiempo, a fin de levantar sus columnas y ponerlas en su lugar*, etcétera, como más arriba.

Pues bien, si al decir todo eso os ha parecido digno de risa ese albañil, pienso que nuestro autor no lo es menos. Pues así como ese arquitecto, pese a haber empezado por excavar y rechazar todo lo que estaba tan sólo apoyado sobre la arena, no por ello ha dejado de construir, levantando una hermosa y amplia capilla, del mismo modo, no podrá decirse que la renuncia hecha por mí al principio de todo aquello que pudiera ser dudoso me haya cerrado los caminos que pueden llevar al conocimiento de la verdad, según puede verse por lo que he demostrado en mis Meditaciones; o, por lo menos, debería él probarme que me he engañado, haciéndome notar algo falso o inseguro; pero como no hace eso (ni, en verdad, puede hacerlo), preciso es reconocer que se ha confundido mucho. Además, nunca he pensado en probar que yo (es decir, una cosa que piensa) era un espíritu, más de lo que el otro en probar que era un arquitecto; mas nuestro autor, con todo el trabajo que se ha tomado, no ha probado otra cosa que, caso de ser espíritu, no tenía mucho *. Y aunque, llevando al extremo su duda metafísica, pueda llegarse a suponer que uno no sabe si duerme o está

* El juego de palabras que intentamos reproducir es mejor en francés: *esprit* es «ingenio» y «espíritu» a la vez. *(N. del T.)*

despierto, de ahí no se sigue que, por ello, nada pueda encontrarse que sea cierto y seguro, más de lo que se sigue de esto, a saber: de que un arquitecto que empieza a excavar los cimientos no sepa si, bajo la arena, hallará piedras, o arcilla, o cualquier otra cosa; digo que de tal cosa no se sigue que jamás pueda encontrar en ese lugar terreno firme, ni que, encontrándolo, no deba fiar de él. Igualmente, tampoco se sigue que todas las cosas sean inútiles en la búsqueda de la verdad, a partir del hecho de que, antes de saber si hay Dios, todo el mundo puede dudar de todo: a saber, de todo aquello cuya percepción clara no se halla presente en el espíritu, como he dicho muchas veces; del mismo modo que tampoco se sigue, a partir del hecho de que el arquitecto hubiese ordenado echar fuera todo lo que hubiera en la fosa que hacía a fin de poner sus cimientos, hasta encontrar terreno firme, que en dicha fosa no existían cantos ni piedras de talla, que más tarde pudiera emplear en la construcción de los cimientos y el edificio. Y el albañil de que hablamos, al decir que, según el uso común de la arquitectura, no había que retirar todas esas piedras y morrillos de la fosa, sino que debía advertirse a los cavadores que los conservasen, no erraba menos groseramente de lo que yerra nuestro autor, ora cuando dice que *hay que definir ante todo si puede haber proposiciones exentas de duda, y cuáles son éstas* (pues ¿cómo podrían ser definidas por quien suponemos que no conoce ni una sola de ellas?), ora cuando presenta eso como uno de los preceptos de la filosofía antigua y usual, siendo así que en ella no se encuentra nada semejante. Y no era menos necio aquel albañil, al imaginar y fingir que el arquitecto quería usar de la fosa vacía como cimiento, y que todo su arte dependía de ello, de lo que lo es nuestro autor, cuando bien a las claras se engaña al decir *que yo tomo como principio lo contrario de lo que es dudoso, y que abuso de las cosas que he rechazado, como si la verdad dependiera de ellas, o tuviera en ellas seguro cimiento,* olvidándose de lo que poco antes había dicho, citándolo como cosa mía, a saber: *no afirmaréis ni una cosa ni otra, ni las negaréis tampoco; no emplearéis ni lo uno ni lo otro, y tendréis ambas cosas por falsas.* Y, por último, nuestro albañil no mostraba mejor su ignorancia, al comparar la fosa excavada para poner los cimientos con una máquina hecha para usarla tan sólo por un tiempo, a fin de levantar y colocar una columna, de lo que la muestra nuestro autor al comparar con esa máquina la renuncia general a todo lo que es dudoso.

4. Respondía: *Este género de arquitectura peca por exceso, es decir, va más allá de lo que exigen las leyes de la prudencia, y de lo que nadie ha pretendido nunca. Reconozco, ciertamente, que hay hombres deseosos de que se les construyan edificios sólidos y buenos, mas no ha habido persona hasta ahora que no se haya satisfecho con que la casa que habitaba fuera tan firme como la tierra que nos sostiene, de suerte que es inútil y superfluo buscar en esto una firmeza mayor. Además, así como al andar hay ciertos límites de firmeza y estabilidad del terreno, más que suficientes para poder pasearse por encima de él tranquilamente y con seguridad, de igual modo, en lo que toca a la construcción de los edificios, hay ciertos límites de solidez que procuran seguridad cuando se alcanzan,* etcétera, como más arriba.

Pues bien: si ese albañil hacía mal en reprender así al arquitecto, peor aún me parece proceder nuestro autor al reprenderme como lo ha hecho, en un asunto semejante. Pues es sin duda cierto que, en materia de construcción, hay ciertos límites de solidez, por debajo de la mayor posible, los cuales es inútil sobrepasar; y tales límites son variados, según la diversidad y el tamaño de los edificios que se desea levantar: pues las cabañas y chozas de pastores pueden apoyarse con seguridad sobre la arena, que no es menos apta para sostenerlas de lo que es la roca para sostener altas torres. Mas no sucede lo propio cuando se trata de asentar los cimientos de la filosofía; pues no puede decirse que haya ciertos límites de duda, por debajo de la mayor certeza posible, los cuales sea inútil sobrepasar, pudiéndonos apoyar sobre ellos con prudencia y seguridad; pues siendo la verdad indivisible, puede suceder que lo que no vemos enteramente cierto, por probable que nos parezca, sea falso por completo; y no sería prudente filósofo quien no poseyera otros fundamentos, en su filosofía, que ciertas cosas que podrían ser falsas[290]. Y ¿qué les responderá a los escépticos, los cuales van más allá de todos los límites de la duda? Sin duda, los contará en el número de los desesperados e incurables. Eso está muy bien, mas ¿cómo creéis que ellos lo considerarán a él, a su vez? Y no me digáis que tal secta se halla extinguida al presente: tiene más vigor que nunca, y la mayoría de quienes piensan tener algún mayor ingenio que los demás, no encontrando nada que los satisfaga en la filosofía al uso, y no viendo ninguna otra que sea mejor, se pasan a la escéptica; y éstos son, sobre todo, los que quieren que se les demuestre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana. De suerte que todo lo que aquí dice

nuestro autor no suena nada bien y constituye un mal ejemplo, sobre todo cuando se piensa que pasa por hombre erudito: pues ello deja ver que él cree que no pueden ser refutados los errores de los escépticos, los cuales son ateos, y así los sostiene y confirma todo cuanto puede. Pues todos los que hoy son escépticos no dudan, en la práctica, de si tienen cabeza, o de si dos más tres son cinco, y cosas semejantes; tan sólo dicen que usan de tales cosas como si fueran verdaderas, porque así se lo parecen, pero no creen que sean con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas. Y como, tocante a la existencia de Dios y a la inmortalidad de sus almas, ni siquiera les parecen cosas verdaderas, estiman por ello que no deben usar de ellas como si lo fuesen, ni aun en la práctica, si antes no se les prueban esas cosas mediante razones más ciertas que aquellas otras en cuya virtud dan su asentimiento a las cosas que les parecen verdaderas. Pues bien: habiendo probado yo esas dos cosas en mis Meditaciones, lo que nadie —que yo sepa— había hecho antes, me parece que nada sería menos razonable que imputarme, como nuestro autor hace en cien lugares de su disertación, un exceso de duda, que es el único error en que descansa toda la secta de los escépticos. Ciertamente, él se muestra muy generoso al enumerar mis defectos; pues, aunque en dicho lugar diga que *no es flojo motivo de alabanza el ir más lejos que los demás, y vadear un paso en el que jamás se ha arriesgado nadie,* y aunque no tenga razón alguna para creer que yo no lo haya hecho así en el asunto de que se trata, según mostraré en seguida, cuenta eso, sin embargo, entre el número de mis faltas, ya que, según dice, *ello es muy de alabar, mas a condición de que pueda pasarse sin peligro de naufragio*: con lo cual parece querer persuadir a los lectores de que yo he naufragado, y de que he cometido alguna grave falta; y, con todo, ni él mismo lo cree, ni tiene razón alguna para sospecharlo; pues si alguna tuviera, por leve que fuese, a fin de mostrar que me he apartado del camino recto en el itinerario por mí emprendido para llevar nuestro espíritu desde el conocimiento de su propia existencia al de la existencia de Dios, y al de la distinción que hay entre ese espíritu y el cuerpo, no la habría omitido en una disertación tan larga, tan repleta de palabras y vacía de razones; y habría preferido utilizarla en vez de cambiar de cuestión, como siempre ha hecho, cada vez que el argumento pedía que se tratase de ésa, y en vez de presentarme discutiendo neciamente si la cosa que piensa es espíritu. Por consiguiente, no ha tenido razón alguna para

creer ni sospechar que yo haya admitido el menor error en todo cuanto he dicho y propuesto, y con lo cual, antes que nada, yo he disipado la duda capital de los escépticos; confiesa él que ello merece alabanzas, y, sin embargo, tiene el descaro de reprenderme * como culpable de una falta, y de atribuirme esa misma duda de los escépticos, que podría ser atribuida con mayor razón a otro cualquiera que a mí.

5. El albañil respondía: *Tal manera de construir peca por defecto, es decir, que deseando abarcar más cosas de las que puede, acaba por no retener ninguna. Sólo a vos mismo tomo por testigo y juez: ¿qué habéis logrado hasta ahora con tan magnífico aparato? ¿Qué habéis sacado en limpio de tanto excavar? ¿Y para qué esa fosa tan grande y universal que no habéis conservado ni las piedras mayores y más sólidas, y que nada os ha enseñado, sino lo que todo el mundo sabe ya, a saber: que la piedra o la roca que hay bajo la arena o la tierra movediza es firme y sólida?*, etcétera.

Creía yo que ese albañil, al igual que nuestro autor en ocasión semejante, tenía que probar aquí algo; mas, del mismo modo que aquél reprochaba al arquitecto no haber hecho otra cosa, al excavar, que poner al descubierto la roca, fingiendo ignorar que sobre ella había levantado la capilla, así nuestro autor parece reprocharme no haber hecho yo otra cosa, al rechazar todo lo dudoso, que poner al descubierto la verdad de algo tan trillado como esto: *pienso, soy* *; tal vez porque no toma en cuenta que, por medio de ello, he probado la existencia de Dios, y muchas otras cosas que están demostradas en mis Meditaciones; y quiere que sea yo único testigo de la libertad que se toma de decir lo que se le ocurre, siendo así que en otros lugares, y acerca de asuntos no menos indignos de crédito, se permite decir que *todo el mundo lo cree según él lo dice*, que *en las cátedras no se habla de otra cosa*, que *hemos aprendido eso mismo de nuestros maestros, desde el último de ellos hasta Adán*, etc. A todo lo cual no debe hacerse más caso que a los juramentos de ciertas personas que

* Seguimos el latín *(satis habet frontis ut... me reprehendat)*, y no el francés *(il ne feint point de me reprendre)*, que no traduce aquello ni de lejos. *(N. del T.)*

* Seguimos una vez más el latín *(cogito, sum)*, y no el francés *(je pense, donc je suis)*, pues esto último no podría ser presentado (a causa del *donc*) como una «trivialidad» o cosa trillada, según hace el albañil, o sea Bourdin. *(N. del T.)*

tanto más juran cuanto menos creíble y más alejado de la verdad es aquello de que intentan persuadir a los demás.

6. Respondía: *Peca este arquitecto por la misma falta que reprende en los otros; pues se asombra de que todos los hombres sin excepción digan y crean unánimemente que la arena o el polvo que nos sostiene es lo bastante firme, que la tierra sobre la que nos hallamos no se quiebra, etc.; y no se asombra cuando, con igual o mayor confianza, dice él mismo que hay que rechazar la arena y todo lo que va mezclado con ella,* etcétera.

Todo lo cual era tan poco razonable como lo que, en ocasión semejante, afirma nuestro autor.

7. Respondía: *Peca este arte por una falta que es suya propia. Pues lo que el resto de los hombres tiene de algún modo por firme (a saber, la tierra en que nos hallamos, la arena, las piedras), dicho arte, en virtud de un propósito particular suyo, lo pone en duda, y considera firme lo contrario, a saber, la fosa de la que se ha sacado la arena, piedras y todo lo que estaba dentro, y no sólo la considera firme, sino hasta tal extremo que se pueda fundar en ella y construir una capilla muy sólida, que descansa en ella hasta el punto de que, si la priváis de ese apoyo, se vendrá abajo.*

En esto, el pobre albañil no se engaña menos que nuestro autor, cuando éste no se acuerda de las palabras que un poco antes había dicho, a saber: *no lo afirmaréis ni lo negaréis,* etc.

8. Respondía: *Peca este arte por inconsciencia, pues, no dándose cuenta de que la inestabilidad de la tierra es como una espada de doble filo, al pretender evitar uno, acaba herido por el otro. La arena no es para él un suelo suficientemente firme y estable, y, como duda de ella, la rechaza, y admite lo opuesto, a saber, la fosa de donde la ha sacado, y, apoyándose imprudentemente sobre dicha fosa como sobre algo sólido, recibe daño.*

Aquí no hay más que acordarse de nuevo de aquellas palabras: *no lo afirmaréis ni lo negaréis.* Y lo que en este lugar se dice de la espada de doble filo es más digno de la sabiduría del albañil que de la de nuestro autor.

9. Respondía: *Este arte y este arquitecto pecan conscientemente, pues se ciegan a sí mismos deliberadamente y de propósito, y tras haber sido amonestados; y al*

rechazar voluntariamente todas las cosas necesarias para construir, se dejan engañar por su propia regla, pues no sólo hacen lo que pretenden, sino también aquello que más les espanta.

Pues bien, del mismo modo que lo que aquí se dice del arquitecto resulta falso por el mero hecho de la existencia de la capilla por él construida, así las cosas por mí demostradas prueban que lo que de mí se ha dicho en ocasión semejante es igual de verdadero.

10. Respondía: *Peca por comisión cuando, contraviniendo lo que había prohibido de modo expreso y solemne, retorna a los antiguos materiales y se sirve de ellos, y, en contra de las leyes que había observado al abrir la fosa, vuelve a admitir lo que había rechazado. Creo que lo recordaréis bien.*

Mas nuestro autor no se acuerda aquí tampoco de las palabras *no lo afirmaréis ni lo negaréis*, etc., pues, si así no fuese, ¿cómo osaría decir que ha sido solemnemente prohibida una cosa de la cual, un poco antes, ha dicho que ni siquiera era preciso negarla?

11. Respondía: *Peca por omisión; pues, tras haber sentado como uno de sus principios fundamentales que debe ponerse gran cuidado en no admitir como verdadero nada que no podamos probar que lo es, se olvida de ello a menudo, dando por ciertas, imprudentemente y sin pruebas, cosas como éstas:* el terreno arenoso no es lo bastante firme para soportar edificios, *y otras muchas máximas de ese género.*

En lo cual el albañil no se engañaba menos que nuestro autor: aquél aplicándolo a las fosas, y éste al rechazo de lo dudoso, siendo así que ello ha de aplicarse propiamente a la construcción, tanto de los edificios como de la filosofía. Pues es muy cierto que no hay que admitir como verdadero nada que no podamos probar que lo es, cuando de lo que se trata es de afirmar o establecer lo que es verdadero; mas cuando sólo se trata de excavar o de rechazar, la más mínima sospecha de inestabilidad o de duda basta para eso.

12. Respondía: *Peca este arte al no tener nada de bueno ni de malo, y sí mucho de superfluo. Pues, 1) si por el rechazo de toda la arena entiende sólo esa excavación que practican todos los demás arquitectos, los cuales no rechazan la arena sino en cuanto que no es lo bastante*

firme para soportar la carga de un gran edificio, entonces dirá algo bueno, mas nada nuevo; y tal manera de abrir fosas no será nueva, sino muy vieja, y común a todos los arquitectos, sin dejar uno.

2) *Si mediante tal manera de excavar, quiere que la arena sea rechazada de manera que se prescinda de ella por entero; que nada de ella se conserve y que se use de esa nada, es decir, de la vaciedad del lugar antes llenado por ella, como de cosa firme y sólida, entonces dirá algo nuevo, pero no bueno; y esa manera de excavar será en verdad nueva, mas no legítima.*

3) *Si dice que, mediante la fuerza y el peso de sus razones, prueba con certeza y evidencia que está versado en la arquitectura, y que la ejerce, y que sin embargo, en cuanto tal, no es ni arquitecto, ni albañil, ni peón, sino algo tan apartado de todo eso que puede ser concebido sin que ninguno de aquéllos lo sea, lo mismo que se concibe el animal, o sea, una cosa que siente, sin por ello concebir aún una cosa que relincha, que ruge, etc., entonces dirá algo bueno, pero nada nuevo, pues por calles y plazas no se oye otra cosa, y eso lo enseñan todos los que tienen alguna noción de arquitectura, y (supuesto que la arquitectura comprende también la construcción de muros, de manera que pueden ser llamados arquitectos los que mezclan la arena con la cal, los que tallan las piedras, o los que acarrean la argamasa) lo enseñan todos cuantos creen que lo que yo acabo de decir es lo que hacen los artesanos y peones; en una palabra, todo el mundo.*

4) *Si dice haber probado, mediante razones válidas y maduramente meditadas, que él existe realmente, y que es versado en arquitectura, y que, en tanto que existe, no se sigue de ello que en el mundo haya arquitecto, ni albañil, ni peón que exista realmente, entonces dirá algo nuevo, pero no bueno; ni más ni menos que si dijera que existe un animal, y que, sin embargo, no hay leones, ni zorros, ni otro animal alguno.*

5) *Si dice que construye, es decir, que se sirve del arte de la arquitectura al levantar sus edificios, y que construye de tal suerte que, mediante un acto reflejo, puede penetrar en lo que hace y considerarlo, de tal modo que él sabe que construye (lo que propiamente se llama tener consciencia de sí o conocimiento de lo que se hace), y si dice que eso es lo propio de la arquitectura, o sea, de ese arte que sobrepuja la experiencia de los albañiles y los peones,*

y, por tanto, que él es un arquitecto, entonces dirá lo que aún no ha dicho, lo que debía decir, lo que yo esperaba que dijese, y lo que yo mismo he querido sugerirle a menudo cuando lo he visto esforzarse en vano por decirnos qué era; dirá, entonces, algo bueno, mas nada nuevo, no habiendo nadie que no lo haya aprendido de sus maestros, y éstos de los suyos, hasta llegar a Adán.

Y si tal dice, en verdad, ¡cuántas cosas superfluas habrá en ese arte! ¡Cuántas exorbitantes! ¡Qué batología! ¡Cuánto aparato que sólo sirve a la pompa o a la impostura! ¿A santo de qué atemorizarnos con la inestabilidad del terreno, con los duendes y otros vanos temores? ¿Qué fin persigue esa fosa tan profunda que, según parece, tras ella sólo queda la nada? ¿Por qué tan largas peregrinaciones en países extraños, lejos de los sentidos, entre sombras y espectros? ¿Qué ayuda todo ello para la construcción de una capilla, como si no pudiera levantarse una sin trastocarlo todo? ¿Para qué esa mezcolanza de materiales? ¿Por qué tan pronto se rechazan los antiguos para emplear los nuevos, y tan pronto se rechazan los nuevos para emplear los antiguos? Acaso porque, así como debemos comportarnos en el templo, o en presencia de personas de calidad, de otro modo que en una taberna o un figón, así estos nuevos misterios precisan de nuevas ceremonias. Pero ¿por qué sin recurrir a tantos ambages, no ha expuesto clara, nítida y brevemente la verdad de este modo: yo construyo, yo tengo consciencia de la construcción que hago, luego soy un arquitecto?

6) *Si él dice, en fin, que construir casas, disponer y ordenar sus aposentos grandes y pequeños, pórticos, puertas, ventanas, columnas y demás elementos, así como dirigir a todos los obreros que en ellas trabajan, carpinteros, canteros, albañiles, techadores, peones y demás, guiando todos sus trabajos, son cosas tan propias de un arquitecto que ningún otro artesano u obrero puede hacerlas, entonces dirá algo nuevo, pero nada bueno, y además lo dirá sin pruebas ni testigos, a no ser que nos reserve y oculte alguna cosa (único refugio que le resta), para asombrarnos con ella en su momento. Mas tanto tiempo hace que aguardamos eso de él, que no hay ya lugar para la esperanza.*

En último lugar, respondía: *Sin duda, teméis ahora (y es perdonable) por vuestro arte y género de construcción, a quien amáis, acariciáis y besáis como a hijito vuestro. Tenéis miedo de que ahora, habiéndolo declarado culpable de tantos pecados, y viendo que hace agua por todas partes,*

dé al traste con él. No temáis: soy vuestro amigo, y más de lo que creéis. No haré lo que esperáis, o al menos lo diferiré: me callaré y tendré paciencia. Conozco quién sois, así como la fuerza y vivacidad de vuestro ingenio. Cuando os hayáis tomado el tiempo suficiente para meditar, y sobre todo cuando hayáis consultado secretamente vuestra regla, que jamás os abandona, quitaréis todo el polvo a vuestro arte, lavaréis todas sus manchas, y nos mostraréis entonces una arquitectura bien limpia y exenta de toda falta. Mientras tanto, contentaos con esto, y seguid prestándome atención en tanto que yo siga dando satisfacción a vuestras preguntas. He hablado de muchas cosas en pocas palabras, por no alargarme, y he hablado sólo levemente de la mayor parte de ellas, como, por ejemplo, de las bóvedas, la apertura de ventanas, las columnas, los pórticos y otras semejantes. Mas he aquí el programa de una nueva comedia.

Si es posible instaurar una nueva arquitectura

Preguntáis, en tercer lugar, si se puede instaurar, etcétera.

Llegado a estas palabras, algunos de sus amigos, viendo que su exceso de odio y envidia se habían trocado en enfermedad, no le permitieron seguir declarando de tal guisa en la plaza pública, y lo condujeron a un médico.

Por lo que a mí toca, nada semejante osaría sospechar de nuestro autor; mas continuaré aquí haciendo ver con qué cuidado parece que ha tratado de imitar al otro en todos los detalles. Igual que él, se comporta como un *juez severísimo, y que se guarda mucho de no pronunciar* sentencia alguna temerariamente; pues, tras haberme condenado once veces, por el solo delito de haber yo rechazado todo lo que es dudoso para establecer lo que es cierto (igual que si hubiera cavado una fosa muy profunda para asentar en ella los cimientos de algún gran edificio), cuando llega a la doceava vez, comienza a examinar el asunto y dice:

1.° Que si yo lo he entendido al modo que él sabe que lo he hecho, según resulta de las palabras *no lo afirmaréis ni lo negaréis,* palabras que él mismo me ha atribuido, entonces he dicho algo bueno, pero no he dicho nada nuevo.

2.° Que si yo lo he entendido de ese otro modo, en cuya virtud ha tenido él pretexto para hacerme culpable de los once pecados anteriores (modo que él sabe estar tan lejano de mis verdaderas intenciones, que no poco antes, en el párrafo III de su primera cuestión, me presenta a mí mismo hablando de él con asombro y risa, y diciendo: *¿a qué hombre en su sano juicio puede ocurrírsele que eso sea*

cierto?), entonces he dicho algo nuevo, pero nada bueno. ¿Quién ha sido alguna vez, no diré tan insolvente en palabras y tan desdeñoso de la verdad, y hasta de la verosimilitud, pero al menos tan imprudente y olvidadizo como para reprocharle a otro más de cien veces en una meditada disertación, según nuestro autor ha hecho, una opinión que, al principio de tal disertación, ha confesado él mismo hallarse tan lejos del pensamiento de aquel a quien se dirige el reproche, que éste no piensa que pueda ocurrírsele nunca a un hombre en su sano juicio?

Por lo que concierne a las cuestiones contenidas bajo los números 3, 4 y 5, sea en las respuestas de nuestro autor, sea en las del albañil, nada tienen que ver con el asunto, ni han sido nunca promovidas por mí ni por el arquitecto; lo verosímil es que hayan sido inventadas por el albañil, a fin de que, no osando referirse a las cosas hechas por el arquitecto, por miedo a descubrir demasiado a las claras su propia ignorancia, se creyese al menos que él censuraba algo más que esa sola manera de excavar; y en ello, nuestro autor le ha imitado también a la perfección.

3.° Pues cuando dice que se puede concebir una cosa pensante sin concebir ni un espíritu, ni un alma, ni un cuerpo, no filosofa mejor que el albañil, cuando éste dice que un hombre versado en arquitectura no es por ello arquitecto más bien que albañil o peón, y que una cosa puede concebirse sin las otras.

4.° Es igualmente tan poco razonable decir que una cosa pensante existe sin que exista un espíritu, como decir que un hombre versado en arquitectura existe sin que exista un arquitecto, al menos cuando se entiende la palabra *espíritu* según he dicho yo que había que entenderla, siguiendo el uso de todo el mundo. Y tan poco contradictorio es que exista una cosa que piensa sin que exista cuerpo alguno, como que exista un hombre versado en arquitectura sin que exista albañil o peón alguno.

5.° Asimismo, cuando nuestro autor dice que no basta que una cosa sea una substancia pensante para que sea espiritual y por encima de la materia, condiciones que según él se requieren para que aquélla sea llamada espíritu; sino que, además, se necesita que, mediante un acto reflejo sobre su pensamiento, piense ella que piensa, o tenga un conocimiento interior de su pensamiento, se engaña lo mismo que el albañil cuando dice que un hombre experimentado en arquitectura debe, mediante un acto reflejo,

considerar que tiene experiencia de ella, antes de poder ser arquitecto. Pues aunque no exista arquitecto que no haya considerado a menudo (o, al menos, que no haya podido considerar) que conocía el arte de construir, es sin embargo patente que dicha consideración no es necesaria para ser realmente un arquitecto; y una reflexión o consideración semejante tampoco se necesita para que una substancia que piensa esté por encima de la materia. Pues el primer pensamiento, sea cual sea, por el que percibimos una cosa, no difiere del segundo, por el que percibimos que ya la hemos percibido antes, más de lo que éste difiere del tercero, por el que percibimos que hemos percibido ya haber percibido antes esa cosa; y sería imposible dar la menor razón de por qué el segundo de tales pensamientos no viene de un sujeto corpóreo, si se concede que el primero puede venir de él. Por ello, nuestro autor peca en esto mucho más peligrosamente que el albañil; pues, al suprimir la verdadera y muy inteligible diferencia que hay entre las cosas corpóreas e incorpóreas, a saber, que las últimas piensan y las primeras no, y sustituyéndola por otra diferencia, que nunca puede tener el carácter de diferencia esencial, a saber, que las últimas consideran que piensan y las primeras no, estorba por completo el que se pueda entender la distinción real que media entre alma y cuerpo.

6.° Aún es menos digno de excusa al favorecer el partido de las bestias, otorgándoles pensamiento al igual que los hombres, de lo que lo es el albañil, por haber querido atribuirse a sí mismo y a sus congéneres el conocimiento de la arquitectura, al igual que los arquitectos.

Y, por último, no deja de parecer que, tanto el uno como el otro, no han tenido en cuenta la verdad, y ni siquiera lo verosímil, sino sólo lo que podía venirles mejor para desacreditar a su adversario, y hacerlo pasar por hombre de poco seso entre aquellos que no lo conocían, y que no iban a tomarse mucho trabajo por conocerlo. Y por ello, quien ha relatado toda esta historia ha observado muy bien, a fin de poner de manifiesto los celos y furiosa envidia del albañil, que éste había alabado como magnífico aparato la fosa que el arquitecto había hecho excavar, mas, por lo que se refiere a la roca que mediante aquélla se había descubierto, y a la capilla que había sido construida encima, las había pasado por alto, despreciándolas como cosas de poco momento, y que, no obstante, en gracia a la amistad que le profesaba y a la buena voluntad que le tenía, no había

dejado de mostrársele agradecido, etc.; así como también, en la conclusión, lo presenta profiriendo estas hermosas exclamaciones: *y si tal dice, en verdad, ¡cuántas cosas superfluas habrá! ¡Cuántas exorbitantes! ¡Qué batología! ¡Cuánto aparato que sólo sirve a la pompa o a la impostura!* Y un poco después: *sin duda, teméis ahora (y es perdonable) por vuestro arte y género de construcción, a quien amáis, acariciáis y besáis como a hijito vuestro, etc. Sin embargo, no temáis: soy vuestro amigo, y más de lo que creéis,* etc. Pues todo ello pinta tan a las claras la enfermedad de ese albañil, que dudo que ningún poeta lo hubiera hecho mejor. Mas me asombra que nuestro autor lo haya imitado tan bien en todo, que parece no saber lo que hace, y haber olvidado el uso de ese acto reflexivo del pensamiento, que hace un momento decía establecer la diferencia entre el hombre y el bruto. Pues no diría, en verdad, que hay gran aparato de palabras en mis escritos, si parase mientes en que el suyo, del que se ha valido no diré para impugnar, pues no da ninguna razón para ello, sino para ladrar (permítaseme emplear este vocablo algo rudo, pues no encuentro ningún otro mejor para expresar la verdad del caso), en torno a esa única duda metafísica de la que he hablado en mi primera Meditación, es mucho más largo del que yo he empleado para proponerla. Y se habría abstenido de motejar mi discurso de batología, si se hubiera dado cuenta de cuán larga, superflua e inútil locuacidad ha empleado en toda su disertación, en cuyo final asegura, con todo, no haber querido alargarse. Mas como en ese mismo lugar dice ser mi amigo, y a fin de tratarlo a él con la mayor amabilidad posible, lo mismo que los amigos de aquel albañil lo llevaron a un médico, así yo me ocuparé de recomendarlo a su superior [291].

NOTAS

NOTAS A ESTA EDICION

PREFACIO

[1] Todo el párrafo es un modelo de la cautela y ambigüedad a que aludimos en nuestra introducción.

[2] Un momento antes ha dicho que el problema es si el alma «muere con el cuerpo». Ahora dice que el problema es si «se distingue». Lo segundo puede implicar lo primero, pero comprometerse a demostrar lo segundo es menos aventurado que comprometerse a demostrar lo primero. Descartes no deja claro si una cosa implica la otra.

[3] Esta «excusa religiosa» es otra ambigüedad; en nuestra introducción hemos dicho que la «incomprensibilidad» de Dios no significaría quiebra del racionalismo, sino confirmación (crítica) de él.

MEDITACIONES METAFISICAS

[1] ¿Por qué Descartes dice la «esperanza» *(spem, espérance)*, y no la *certeza*, como quizá debiera decir, si la inmortalidad del alma está *demostrada?*

[2] Recordemos que para Descartes (no así para Pascal —sus trabajos sobre la ruleta—, que es también en esto contrafigura de Descartes) la «probabilidad» no es una aproximación a la verdad: sólo hay, o bien evidencia clara y distinta, o bien confusión.

[3] Aquí llega Descartes al momento central de la duda. Hasta ahora afectaba sólo a las sensaciones; ahora empieza a afectar a las nociones mismas de la ciencia: figura, cantidad, número. Todo el *método* es puesto en duda.

[4] Las verdades matemáticas son independientes de los «objetos exteriores»; son (como Leibniz dirá) «verdades de razón»; ponerlas en duda es comprometer la razón misma.

[5] Líneas más arriba, Descartes ha dicho que «es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez».

[6] Si se tratara de obrar no cabría tanta cavilación; en la «vida práctica», rige la segunda regla de la «moral provisional» expuesta en el *Discurso del método:* «ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera, y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si fuesen segurísimas...» (3.ª parte; Adam-Tannery, VI, p. 24; García Morente, p. 44). Pero el conocimiento especulativo también tiene —diríamos— su «urgencia práctica»: la *defensa de la conciencia* (este es el papel que hemos atribuido al «método trascendental» en nuestra introducción, como expresión —digamos— «teórico-práctica» de aquella urgencia).

[7] Si ya «sabe» que hay Dios y que es veraz, ¿por qué dudar, entonces? Desde el estricto «orden de razones», Descartes aún no sabe (si no es por la fe, que aquí no debe contar) si hay Dios; sólo supone que *un ser omnipotente* (a quien no desea llamar Dios acaso por no ser malsonante) podría engañarle (Cf. *Principia*, I, 5). Así, mi conciencia matemática (=racional) queda presa en las redes de otra conciencia. «Genio maligno» es un modo de traducir la hipótesis metafísica del Dios engañador (H. Gouhier ha llamado a eso «recurso metodológico»: cf. *La pensée métaphysique de Descartes*, París, 1962, cap. V, I).

[8] Así formula aquí Descartes el argumento del *cogito*, que no sigue la fórmula *cogito ergo sum* del *Discurso*, pero que la reitera en esta otra forma.

[9] Alquié sugiere (ob. cit., t. II, p. 418, nota 4) que este modo de razonar obliga a interpretar el *cogito* como descubrimiento de un *yo*, al que *después* se añade el atributo del pensamiento; así pues, no habría «yo trascendental». Ya hemos dicho en nuestra introducción que la *génesis* subjetiva del *cogito* no estorba su *estructura* trascendental.

[10] Obsérvese que aquí habla Descartes, simplemente, de «Dios» (quien «me ha dado el ser») como autor del hipotético engaño, y no del «genio maligno».

[11] Este célebre ejemplo de la cera, como subraya Alquié (ob. cit., II, p. 422, nota 2), significa algo más que la mera distinción entre «cualidades primarias» y «cualidades secundarias» en la cera. Además, tiende a establecer que el pensamiento es más cierto que el cuerpo, reforzando así el *cogito*.

[12] La mera percepción es *ya* un «juicio»; percibir es una actividad del *pensamiento* (no meramente de «los sentidos»).

[13] Descartes liga aquí con bastante claridad la idea de «omnipotencia divina» con la de «genio maligno».

[14] Descartes *equipara* aquí la certeza del *cogito* (única obtenida hasta ahora) con la certeza matemática, que ha sido puesta en duda en la meditación anterior: indicio de que el criterio de evidencia vuelve incesantemente a «garantizar» cosas, siendo él quien necesita, al parecer, garantía. Este «círculo» indicaría que la conciencia es, en todo caso, el «patrón» del conocimiento, incluso para resolver las dudas que la propia conciencia suscita. Véase meditación quinta.

[15] Con todo, la existencia de las *Meditaciones* depende de haberse planteado esa duda tan «ligera». De ahí que no tomemos esta frase como argumento (según hace Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 45, nota 35) para interpretar el tema del genio maligno como «ficción retórica»: todas las *Meditaciones* serían retórica, entonces. Es, sin embargo, otra ambigüedad —no se sabe si irónica— que Descartes emplee aquí la palabra «metafísica» en un sentido casi despectivo.

[16] Descartes identifica aquí, peligrosamente, «imagen» e «idea»; esto podría justificar los malentendidos de Hobbes y Gassendi en torno a este punto (véanse terceras y quintas objeciones). Con todo, es seguro, por lo que se verá, que Descartes no desea identificar ambas cosas; en carta a Mersenne de 1641 decía: «no llamo ideas simplemente a las imágenes pintadas en la fantasía... sino a todo lo que hay en nuestro espíritu cuando concebimos una cosa» (Adam-Tannery, III, p. 392).

[17] *Innatas, adventicias* y *facticias* es la denominación usual, abreviada, de esas tres clases de ideas.

[18] «Inclinación a creer» es obra del deseo, y, por tanto, no es garantía de verdad. Descartes insinúa la distinción «práctico/especulativo». Sin embargo, la «especulación» cartesiana tiene su fundamento práctico: diríamos (para seguir con el giro) que la «inclinación» a *salvar la conciencia*...

[19] Comienza aquí a esbozarse la prueba de la existencia de Dios por los *efectos*, acerca de cuyo carácter y primacía respecto de la prueba ontológica (contenida claramente en la meditación quinta) han disputado mucho los intérpretes. Se trata de que la idea de un ser perfecto debe tener tanta realidad como su *causa*. Pero no se olvide que el «efecto» es una realidad *objetiva* (una idea), y la causa, se supone que una realidad *formal* (efectiva, actual: no mera idea). Hay, pues, un salto, y las primeras objeciones tratarán de él. Descartes intenta explicarlo en los párrafos siguientes. Pero, al final, la justificación del «salto» estará en el carácter de la idea *como tal*: por ser de la «perfección», implicará que no puede provenir sino de un ser perfecto. Toda esta embrollada cuestión de la idea de Dios como efecto expone en términos *causales* algo que, en el fondo, se obtiene, por vía no «causal», sino lógica, o lógico-ontológica. Todo depende del carácter de la idea («perfección») que conduce fuera de ella... a su «causa», si se quiere, pero esta *causa* es inseparable de la *ratio*.

[20] Del análisis de la relación entre realidad objetiva (la de las ideas) y realidad formal (extramental, actual, efectiva) concluye Descartes, como vemos (son sus propias palabras), que debo *partir* de la realidad objetiva de una *idea* que me asegure que no es sólo realidad objetiva, sino que existe fuera de mi pensamiento. Literalmente: la prueba por los efectos («a posteriori») envuelve —seguimos creyendo— un carácter «a priori»; sé que mi idea es efecto cuando sé cómo es mi idea: esto último va *antes*. Sé que no puedo ser causa de una idea que implique perfección, luego su causa será un ser perfecto; pero la cuestión de la causa depende de la estructura de la idea: si la idea no fuera «así», no la pensaría siquiera como «efecto» de Dios. En el fondo, es la idea de «perfección» lo decisivo; Descartes habla aquí de «infinitud» —no de «perfección»— pero, al final de la meditación (últimas líneas) nos muestra que identifica eso con «perfección», y tal que el engaño es imposible por parte de un ser perfecto. Lo que le importa, en conclusión, es que no engañe: que sea homogéneo con la conciencia lógica.

[21] Obsérvese que el propio Descartes *no* ha seguido este camino que aquí menciona: no ha supuesto que hay un Dios, como condición de su duda, en el momento de la duda. Para saber de Dios ha partido de un *cogito* donde Dios no estaba; ahora, para fundar la posibilidad del *cogito*, lo asienta en Dios. Es el tema mismo del «círculo cartesiano».

[22] Esta idea de Dios es «clara y distinta» (dice Descartes) aun conllevando la *ignorancia* de la infinitud. Paradoja del concepto de Dios, a un tiempo accesible e innaccesible; noción desdoblada: de un lado, el garante de la inteligibilidad del mundo (o sea, el orden matemático mismo), y de otro lado, el límite de nuestras posibilidades racionales. Así hemos intentado explicarlo en la introducción.

[23] El progreso arguye imperfección: declaración coherente con la visión que Descartes tiene de la verdad y de la historia. La historia no aporta, por sí misma, conocimiento; la verdad ha de ser vista *sub specie aeternitatis*.

[24] Descartes empieza a exponer aquí otra prueba de la existencia de Dios, fundada en la contingencia de mí mismo como ser finito: Dios será, en esta prueba, causa de mí (no ya de la idea de El que

en mí hay). La prueba es de corte más clásicamente tomista, al parecer, pero es subsidiaria, dada tan sólo «en defecto de atención» a la precedente, como dice Descartes en el párrafo anterior. Por lo demás, también esta prueba se basa sobre el hecho de tener yo *cierta* idea de Dios.

[25] De algún modo, pues (aunque no literalmente), cuando *no* dude, tendré algo de «Dios»; cuando mi evidencia es tal, soy de algún modo «Dios» (o Dios se identifica con esa evidencia).

[26] Por esta afirmación es fácil ver que también esta prueba (como decíamos) se funda en la *idea* que tengo de Dios. Si Dios no me hubiera dado existencia, yo no tendría esa idea de perfección; es así que la tengo, luego Dios me ha dado existencia. En el fondo, tampoco la prueba es tan «tomista»...

[27] Insistimos: el punto de partida de las pruebas «por los efectos» es el hecho de tener yo la idea de un ser perfecto; cierta clase de idea. No comprendemos cómo puede decirse que la prueba ontológica, siendo así las cosas, ha de estar subordinada a las pruebas por los efectos.

[28] Este párrafo expresa meridianamente la semejanza entre mi conciencia y Dios. Descartes dice que «Dios me ha producido a su imagen y semejanza», imprimiendo en mí la idea de perfección; ya hemos visto (véase nuestra introducción) que, pues Descartes parte de esa idea (que es contenido mental suyo) para probar a Dios, es posible decir que, en cierto sentido, la cosa ocurre al revés: es Dios quien resulta creado a imagen y semejanza de mi conciencia. Por eso podrá ser una «garantía» de la misma.

[29] Al final de la meditación, Descartes exhibe su propósito. De una parte, nos dice que todas las pruebas mentadas reposan en el hecho de tener yo la idea de Dios; de otra parte, dice que esa idea es la de «perfección», en cuanto que ésta no puede incluir engaño. O sea: que todo tiende a decir que mi conciencia, en cuanto funciona rectamente, está garantizada. La garantía descansa en la homogeneidad entre Dios y la conciencia, que permite llamar «imperfección» a poder hacer que dos más tres no sean cinco.

[30] ¿Y por qué «pretender engañar» es síntoma de «debilidad o malicia»? Ello es así según el rasero humano, pero la hipótesis del genio maligno ponía en tela de juicio, *precisamente,* el «rasero humano». Al decir que Dios es perfecto, Descartes está diciendo que el rasero humano mismo (cuando conoce *bien*) está justificado: lo proyecta sobre Dios. Probar que existe la perfección (que existe Dios) implica que no existe el engaño, sólo si consideramos, *antes* de la prueba, que el engaño es «imperfección».

[31] El problema atañe a la distinción entre «negación» y «privación», que es la que esgrime Descartes. Yo podría no conocerlo *todo,* y eso es fácilmente comprensible; pero ¿cómo es que conozco *mal* lo que *puedo* conocer bien?

[32] Esta beata declaración encierra más complicaciones de lo que parece. Descartes responde a su autopropuesta objeción (la de que Dios ha permitido que yo yerre) diciendo que Dios es incomprensible, y yo finito. Pero eso no es responder al tema del error como privación, sino del error como negación (cf. nota anterior). Además, observamos que Descartes dice eso para negar que, en las «cosas físicas», puedan investigarse fines, pues los fines son «inescrutables»... Pero decir que «yo yerro porque quizá lo quiere Dios con algún fin inescrutable» no es lo mismo que decir «como no puedo investigar los fines de la naturaleza, debo abstenerme de hacerlo». Porque el problema es cómo yerro incluso cuando *no* investigo fines (cuando ex-

plico mecánicamente la naturaleza, por ejemplo). Descartes es confuso en este punto. La solución al problema será decir que no es Dios el responsable de mis errores (no será el orden racional responsable de que yo no lo capte bien).

[33] Descartes no lleva a sus últimas consecuencias estas insinuaciones. Si lo hubiera hecho, habría *sido* Espinosa, que sí las ha llevado: yo no agoto la naturaleza, y de ahí mi debilidad, de la que no puedo «quejarme» a Dios... porque Dios es la naturaleza infinita misma.

[34] «Principalmente», no «únicamente». Por lo demás, esa semejanza con Dios, a través de la voluntad, se refiere a la noción de voluntad o libre arbitrio, no a su alcance.

[35] Descartes pasa aquí, casi insensiblemente, de la libertad que atañe a la realización de actos a la que atañe a la elección entre posibilidades. El planteamiento no es muy claro.

[36] La «paradoja» está en que si escojo por *necesidad* racional soy más libre que si no tengo razones que me *fuercen* a escoger. Descartes se inscribe aquí en la opinión acerca de la libertad como *reconocimiento de la necesidad*, la «libertad del sabio» de los estoicos, tema en el que profundizará Espinosa.

[37] Ello implica la negación de la «probabilidad». Ya vimos que para Descartes no hay más que verdad o falsedad; incluso en las decisiones prácticas, que dependen de razonamientos dudosos, la «resolución y firmeza» tiende a suplir a la certeza: si no hay certeza, hay que inventarla (diríamos). Pero en la pura teoría, «suspender el juicio» cuando no hay certeza es correcto.

[38] Menos en asuntos de moral, donde no puede hablarse propiamente de «conocimiento», o, al menos, no en el mismo sentido que en la matemática. Ahí, la voluntad crea la certeza.

[39] «Privación» sería, en términos escolásticos, no la carencia de un atributo cualquiera, sino la carencia de un atributo en un sujeto apto para tenerlo. Así, sería «negación» la falta de branquias en un hombre, y «privación» la falta de branquias en un pez. Un hombre no debería quejarse, entonces, por no tener branquias.

[40] Espinosa dirá que en el universo ni siquiera tiene sentido hablar de «defectos», pues cada cosa es como tiene que ser. Leibniz elaborará la idea de otro modo: a través de una armonía compensatoria. Descartes preludia aquí más a Leibniz que a Espinosa: su pensamiento es más conciliador. Pero en el fondo de todos ellos late un pensamiento similar: desde el punto de vista de Dios (aquel en que quieren colocarse) el universo es «bueno»; es decir: es como es.

[41] Se alude aquí a un «tercer mundo» de realidades, junto a las físicas (exteriores) y mentales (interiores): el de aquellas *ideas* que son algo más que «existentes en el pensamiento», pues su validez no depende del pensamiento. Es el mundo de la matemática, o de la lógica: ideas que se dan en el pensamiento, pero que no dependen del pensamiento para ser como son. Decir que se obtienen «por experiencia» no añade nada (como se verá) al carácter de esas ideas, irreductible a la experiencia, aunque su presencia en el pensamiento necesite, en ocasiones, de ella. Descartes piensa esas verdades como *innatas*: plantea el problema de estructuras cognoscitivas ideales en las que, precisamente, se enmarca la experiencia, y así se incluye en una poderosísima tradición de pensamiento, que, frente al «empirismo» en general, va desde él hasta (digamos) Chomsky, por citar un caso de hoy.

[42] Aquí presenta Descartes su «prueba ontológica» de la existencia de Dios: la prueba que, para nosotros, es fundamental. De la *idea* misma de Dios se obtiene la necesidad de que Dios *exista*

como algo más que idea. Fijémonos en que Descartes dice que eso sería verdad «aunque nada de lo que he concluido en las meditaciones precedentes fuera verdadero»... Y así, parece dar a esta prueba un valor central (ya sabemos que Gueroult opinó otra cosa). Creemos que la prueba es definitiva porque liga a Dios con la evidencia matemática, que es lo que se trata de garantizar. Descartes incurrirá en círculo, pero ya hemos visto que ésa es la expresión de su planteamiento *trascendental*, que, en principio, ofrece la apariencia (y, para un lógico estricto, la realidad) de un círculo. Descartes mismo confiesa que todo eso tiene «la apariencia de un sofisma»... que no lo es.

[43] Se sabe que Kant ya objetó a la prueba ontológica (y los lógicos suscribirían su aserto hasta nuestros días) que la existencia no es una «perfección» (es decir, un predicado), sino soporte de predicados: está en otro plano que los «predicados». La prueba de Descartes mantiene, con todo, su interés: liga constantemente la existencia de Dios con la evidencia matemática, y así, da muestras de que no es tanto el «Dios» de la religión lo que quiere probar, sino la garantía de la evidencia; evidencia y Dios se interpenetran hasta confundirse.

[44] Así expresa Descartes su *círculo:* si la existencia de Dios está clara, es porque concibo su idea con evidencia clara y distinta; pero esa evidencia es lo que se ponía en tela de juicio. Véase, sobre esto y lo que sigue, nuestra introducción; aquí nos parece estar el centro de la problemática metafísica de Descartes.

[45] Dios es la garantía de mi evidencia cuando no la tengo actualmente; cuando la tengo, ella se garantiza. En este sentido, Dios es una cosa con el orden racional del mundo. Y, si es «garantía», es porque no engaña, pero «no engañar» quiere decir «comportarse lo mismo que mi conciencia», que es la que piensa el orden del mundo, cuando piensa «bien». El círculo es claro, sólo que acaso no es meramente un círculo vicioso (un «error»), sino algo más profundo. Véase, una vez más, nuestra introducción.

[46] Pero ¿qué *añade* la existencia de Dios a mis conocimientos? Sólo que lo son cuando no estoy obteniéndolos. Pero el modo de obtenerlos no contaba con Dios.

[47] «Intimamente presente» el cuerpo, a través de la glándula pineal, en la cual las cosas exteriores «pintan» las imágenes cuando el alma *siente,* y en la cual pinta el alma misma las imágenes, cuando *imagina* (cf. *Entretien avec Burman*, Adam-Tannery, V, pp. 144-79).

[48] Aquí sí expresa Descartes con claridad que no es lo mismo, para él, «imagen» que «idea» (idea como *concepto*). La discusión con Hobbes y Gassendi versará en buena medida sobre este punto. La imagen implica el cuerpo; la idea, sólo el pensamiento.

[49] A saber: depende en principio del *cuerpo,* pues hasta ahora sólo sé que «yo» soy cosa pensante.

[50] Al recordar esta «vieja opinión» (que será declarada errónea) Descartes cita literalmente el adagio aristotélico-escolástico: «... nullam me habere in intellectu, quam non prius habuissem in sensu», fruto, como otras tantas cosas, de su formación escolar.

[51] Esta última frase ha de entenderse como crítica a la «exterioridad» del dolor, no a su interioridad que, como tal, es real y efectiva. Es evidente que *siento* dolor; lo que no es evidente es la explicación del dolor en términos de procesos «externos a mi pensamiento» (*sentir* es un modo del pensamiento). Lo que Descartes cuestiona es la realidad física del dolor, no su realidad interna.

[52] «Fingiendo no conocer»: nueva cautela de Descartes. En el proceso de la duda metódica, no se ha partido de Dios porque no

se *podía* partir de él; no hay, pues, «ficción». De hecho, estas palabras fueron añadidas por Descartes a petición de Arnauld (cf. cuartas objeciones), a la que Descartes accedió prudentemente.

[53] Sobre la distinción entre realidad *formal* (esto es, realidad efectiva, como contradistinta de la *objetiva,* que en la terminología cartesiana, tomada de la escolástica, significa realidad sólo *conceptual* o ideal) y realidad *eminente,* véanse las respuestas a las segundas objeciones, *Definiciones,* IV (Adam-Tannery, VII, p. 161, y IX-1, p. 125). La realidad eminente es «más realidad» que la formal, pero es «menos precisa»: *formalmente,* algo posee realidad en el mismo sentido en que lo concebimos (tiene lo que concebimos); *eminentemente,* algo posee esa realidad porque, al ser más excelente que lo que concebimos, la incluye por descontado, aunque no se *concrete* al concepto que de esa realidad tenemos.

[54] Una vez más, la prueba de que hay cosas materiales significa la proyección sobre Dios de la estructura de nuestra propia conciencia. Dios sería falaz si esa propensión a creer en la exterioridad del mundo fuese ilusoria, esto es, si el funcionamiento ordinario de nuestra conciencia fuera «incorrecto»...

[55] Lo más claro de los cuerpos es lo que tienen de *inteligible* en términos conceptuales (la esencia de lo corpóreo como consistente en la inteligibilidad: el tema será retomado, clásicamente, por Malebranche, en su desarrollo del cartesianismo).

[56] Este párrafo no deja muchas dudas en torno a la «despersonalización» del Dios de que Descartes está hablando, y de su identificación con el orden racional. Descartes no ha querido darlo, pero el paso al *Deus sive natura* parece fácil.

[57] A esta unión de espíritu y cuerpo no la llama nunca Descartes «unión substancial», como los tomistas. Sin duda, creyó que tal noción era una idea confusa, siendo *completas* ambas substancias, como se verá.

[58] «No hay semejanza» porque, aunque las diferencias de las cualidades secundarias (color, olor, sabor...) indican que «algo» hay diferente en los cuerpos, ese algo puede explicarse racionalmente en términos de «cualidades primarias» (extensión, figura, movimiento). La naturaleza, pues (o Dios), no me enseña una falsedad en esto.

[59] Esta «falsedad» no me la enseña, pues, la naturaleza (o Dios), sino que procede de mí mismo: de un mal uso de mis facultades.

[60] De consideraciones semejantes obtendrá Espinosa la conclusión de que la naturaleza es siempre «perfecta», y que llamarla «imperfecta» es (diríamos) «antropocentrismo».

[61] Es la idea de *reflejo,* descrita más ampliamente en *Las pasiones del alma.* El cuerpo «engaña», pero ese engaño deja de serlo cuando tenemos conocimiento claro del proceso físico.

[62] Aquí reincide Descartes en el tema de la «moral provisional» del *Discurso:* los asuntos prácticos no admiten muchas veces, por su urgencia, claridad especulativa, pero esa claridad es suplida por ciertas reglas prácticas que hacen las veces de aquélla (pese a la «endeblez» de la naturaleza humana).

OBJECIONES Y RESPUESTAS

[1] Se trata de Caterus (Johan de Kater), arcipreste de Alkmaar y notable tomista, como se advertirá en seguida.

[2] Es el *Pseudo-Dionisio* neoplatónico, que tanta influencia ejerció en el pensamiento medieval, cuyos representantes creyeron que se trataba del propio San Dionisio.

[3] El Euripo es un estrecho entre la isla griega de Eubea y el continente, cuyas pasmosas diferencias de nivel son aludidas por muchos textos clásicos (cf., por ejemplo, Plinio, *Nat. hist.*, 2, 219, o Aristóteles, *Meteor.*, 366 a 22).

[4] Caterus entiende que los conceptos son sólo *seres de razón:* no pueden ponerse en el mismo plano que las *cosas,* que son reales; entonces, la *causa* (eficiente) de las ideas no hay por qué buscarla en la realidad, sino sólo en el pensamiento. Esta posición chocará siempre con Descartes a lo largo de las objeciones: no insistiremos más en ella.

[5] Davo (suponemos) es el personaje de la *Andria,* de Terencio.

[6] No se trata de la «misma vía», aunque a Caterus le conviene que lo sea, y Descartes (véanse las respuestas) no hará mucho por sacarle de su error, al menos expresamente (que implícitamente sí lo hará). La causalidad, aquí (véanse meditación tercera, y nuestras notas) supone la presencia en el yo de la idea de Dios. El problema sigue siendo el de la causa de la idea: argumento ontológico, más bien que prueba por los «efectos».

[7] Caterus sostiene que «finitud» y «autonomía» son compatibles. Descartes piensa que «autónomo» sólo puede serlo el ser infinito. La influencia de Suárez parece evidente en este punto. Cf. *Disputación* XXVIII, sección primera, 1-7.

[8] Cf. *Summa theologica,* I, q. 2 a. 1.

[9] Santo Tomás, *ibidem.* Reproduce el célebre «argumento ontológico de San Anselmo».

[10] Caterus hace suya la objeción de Santo Tomás contra la prueba «ontológica». Ya sabemos que Kant también la refutará, fundándose en que la existencia no es un predicado (una «perfección» más). Por lo demás, Kant también considera no concluyentes las pruebas «por los efectos»: la existencia de Dios es racionalmente indemostrable, y será postulada desde supuestos «prácticos», no «especulativos».

[11] Estos «señores» son Bannius y Blomaert, amigos de Descartes, que le habían remitido las objeciones de Caterus.

[12] Descartes usa aquí un tono que será muy frecuente en sus respuestas: dice siempre que sus adversarios, al objetarle, no hacen más que ayudarle. Tras la cortesía hay, sin duda, ironía.

[13] Aquí está el malentendido esencial entre Descartes y Caterus, respecto a la primera objeción de éste. Para Caterus (tomista), a lo sumo, una idea de un objeto en el entendimiento está allí como «especie» (como rastro del objeto en el sujeto); para Descartes, esa idea está como idea (como *realidad* ideal). Para Caterus, «causalidad» sólo puede haberla entre entidades homogéneas (entre objetos, no entre objetos e ideas). Por eso Caterus no entiende cómo Descartes puede decir que hay «causa» de las ideas, en cuanto tales ideas, que sea ajena al pensamiento mismo. Descartes está entendiendo, por «realidad objetiva» de las ideas, algo distinto a lo que sobreentiende Caterus: entiende un mundo ideal (pero *real*) de conceptos, y no un simple reflejo del mundo «exterior a la conciencia», que no es el único «real».

[14] «Causa» de las ideas es lo que se busca. Esta «causa» se equipara, a veces, a *ratio.* La equiparación *causa sive ratio* será propia del racionalismo «matematizante»: Espinosa la hará suya .

[15] Nueva ironía de Descartes: la respuesta de Caterus, que va *contra* Descartes, es usada como si fuese a favor.

[16] Notemos que si la «causa» de la idea es (y acaba de decir que puede serlo) «el conocimiento de la mecánica» o la «sutileza de

ingenio», esa causa pertenece, a su vez, al orden del pensamiento (es más bien *ratio*); y entonces, la distinción entre la realidad *objetiva* de la idea de la máquina y la realidad *formal* y efectiva que Descartes dice ser causa de ella es una distinción *entre ideas*... es decir, entre lo que, en principio, serían «realidades objetivas». Descartes está usando palabras escolásticas para expresar un pensamiento en el cual el orden de las ideas es tan real como el de las «cosas». Por eso, a veces, resulta difícil de entender para quienes, como Caterus, usan esas palabras escolásticas con mayor «coherencia».

[17] Descartes dice aquí con claridad que la prueba de Dios como causa de mi ser y la prueba de Dios como causa de que yo tenga la idea de Dios, en el fondo, son la misma. De lo que se trata, pues (como insistimos siempre), es de que lo decisivo es tener *cierta idea* de Dios (la que conlleva «perfección»), y que es en virtud de esa idea como es posible hablar de «causa» de ella (es decir: hablar de que existe fuera de la mente).

[18] Descartes exhibe aquí su habitual menosprecio por la historia: importa que sea verdad lo que dice, háyanlo dicho o no otros.

[19] Definitiva muestra de que Descartes rechaza las pruebas «físicas» (de los tomistas): remontándose de los efectos a las causas tanto (o tan poco) puede concluirse la existencia de Dios, como, simplemente, mi incapacidad para abarcar una serie infinita. En los párrafos siguientes remacha por completo esta importante idea.

[20] Dios es *causa sui*, pues, en la medida en que es inagotable: Espinosa hallará aquí fácil pie para decir que es la naturaleza misma la que es *causa sui*: la infinitud de sus contenidos actuales y posibles, sin necesidad de que sea «personal». En rigor, la idea de *causa sui* es la negación de la idea «normal» de «causa eficiente» (Schopenhauer bromeará con la idea de *causa sui* diciendo que el mejor ejemplo de ella lo da el barón de Münchhausen sacándose a sí mismo y a su caballo de un pantano, mediante el expediente de tirarse de los pelos hacia arriba). La *causa sui* no puede darse en el mundo de los fenómenos; es noción que alude, precisamente, a lo que no tiene causa, es decir, a aquella realidad que desborda los fenómenos concretos: la realidad infinita, no actualmente percibida (podríamos decir que el *noúmeno;* o, en todo caso, una entidad que no tiene por qué ser personificada en un «Dios», o a la que llamar «Dios» es un modo de hablar).

[21] «Razón», usada indistintamente por «causa»; y, en efecto, la *causa* de Dios *(causa sui)* sería a la vez «razón»: el concepto mismo de su sobreabundancia infinita, que conlleva la realidad de esa sobreabundancia... o viceversa.

[22] Difícilmente hallaríamos un caso más claro de «reserva mental» cartesiana que estas declaraciones: decir que él «no se aparta» de Santo Tomás porque ambos reconocen que «hay que probar a Dios» no es decir ni la mitad de la verdad. Ya hemos visto lo distintos que son sus planteamientos.

[23] ¡Excepto la «significación» de la palabra «Dios»! Descartes practica aquí (creemos) el más completo arte del subterfugio.

[24] Descartes reproduce aquí *infielmente* su propio pensamiento: ¿por qué *supone* que su noción de Dios afirma algo de una «cosa»? Lo afirmaba de una *idea,* cuyo sentido mismo engendraba la referencia a una cosa, pero no «partía» de la cosa, como aquí quiere dar a entender... ¿para qué? Acaso para evitarse complicaciones y sospechas molestas.

[25] ¡Cuánto *concebimos!* Pero no necesariamente «de una cosa» realmente existente fuera del pensamiento. Descartes sigue lanzando cortinas de humo.

[26] Esta declaración introduce complicaciones en la célebre cuestión de si el principio de la inercia tiene implicaciones metafísicas, en el pensamiento del siglo XVII.

[27] El problema no es puramente «académico», de mera sutileza escolástica. Si hay distinción *real,* en efecto, entre cuerpo y alma (y no sólo distinción modal o formal), entonces la «unión substancial» del compuesto humano es muy problemática. La distinción real es entre substancias, completas cada una de ellas, y no entre substancias «incompletas», que es la fórmula *ad hoc* usada por los tomistas *para que* pueda hablarse de «unión substancial», noción que para Descartes es oscura, con lo que la explicación de la unidad del compuesto humano se hace más comprometida.

[28] Parece que el P. Mersenne sería el autor de la mayor parte de estas objeciones. Cf. Alquié, ob. cit., II, p. 541.

[29] Comparación con los Gigantes que se rebelaron contra Zeus.

[30] Objeción importante, que afecta a todo el tema de la unión «espíritu-cuerpo», desarrollado por Descartes en *Las pasiones del alma, con la célebre «solución» de la glándula pineal, tan poco «clara* y distinta» como ya observó Espinosa (*Etica,* V, Prefacio).

[31] Este argumento no es (aunque acaso pudiera parecerlo) el *de los «grados de perfección» de la cuarta vía de Santo Tomás* (*Summa theologica,* I, q. 2 a. 3), pues ésta parte de los diversos grados de perfección que se hallan, en más y menos, en las cosas, para llegar al grado *máximo: mientras que aquí no se sale de la* autoconcepción de la propia realidad, indefinidamente ampliable por el pensamiento.

[32] La argumentación de Mersenne no nos parece «*confusa*», como quiere Alquié (ob. cit., II, p. 544, nota 1). Se trata de dos tipos de objeciones *posibles:* de un lado, que un efecto puede añadir algo a su causa; de otro lado, que, aun supuesto que así no sea, la idea de Dios, como pensamiento que es, puede provenir del solo pensamiento, y no de fuera.

[33] Pese a las limitaciones, que pueden hacernos —frívolamente— sonreír, en la erudición etnográfica de Mersenne, su objeción es aquí muy interesante históricamente (además, todo hay que decirlo, de poderosa). Anuncia, seguramente sin saberlo, todo el tema de la «mentalidad prelógica» de los pueblos «primitivos», que siglos más tarde plantearía, por ejemplo, Lévy-Bruhl. Decir que hay salvajes que no tienen idea de Dios es algo más que decir que la idea de Dios no es innata (como quiere Descartes): dado el contexto implícito a que venimos refiriéndonos, es también decir que carecen de conciencia lógica.

[34] Para entender esta catarata de objeciones, lo mejor es recurrir a las respuestas de Descartes, que las desglosa.

[35] Mersenne apunta aquí al círculo de Descartes con perfecta claridad.

[36] Descartes insistirá en las respuestas (conviene subrayarlo) en que un ateo no puede, propiamente, estar seguro de las verdades matemáticas; nosotros nos sentimos tentados a interpretar eso como si se dijera al revés: que quien cree de verdad en las matemáticas no puede ser «ateo» (y así, «teísta» y «matemático» no se distinguen muy bien).

[37] *Respectivamente: Gabriel Biel (1425-1495), extremado voluntarista* que influyó en la doctrina de Lutero sobre la predestina-

ción, y Gregorio de Rímini («Arimini») (?-1358), también propugnador de la libertad divina, y del papel decisivo de la voluntad de Dios *en las acciones humanas.*

[38] Esto que pide Mersenne es imposible para Descartes. Lo «claro y distinto» —diríamos— no puede ser «reexplicado». Como dirá Espinosa, *la idea verdadera lleva en sí la señal de su verdad*: para saber, no hace falta saber que sé, y saber que sé que sé, etc., lo cual llevaría la cuestión al infinito. (Cf. el *Tratado de la reforma del entendimiento.*) Descartes mismo lo dirá, por otra parte, en las sextas respuestas.

[39] Obsérvese, por lo delgado que hila aquí el buen clérigo, qué sospechas podían nacer hasta de las tesis aparentemente más «inocentes».

[40] Ya hemos visto en la introducción que la primera edición de las *Meditaciones* (en latín) prometía en su título que iba a tratarse en ellas de la inmortalidad del alma, lo que no ocurría. De ahí esta objeción de Mersenne.

[41] Esto es: puede conocerse legítimamente algo de una cosa sin conocer todas sus implicaciones.

[42] «Escépticos y académicos»: «académicos» es, aquí, una especificación de cierta clase de escépticos: los de la Academia media y nueva (siglos III-II a. C.), que fueron considerados como escépticos moderados, frente a, por ejemplo, los «pirrónicos», escépticos extremos.

[43] Alquié dice (ob. cit., II, p. 553, nota 1) que Descartes propone así un camino «ascético», ya propuesto por espíritus religiosos tanto como filosóficos. Pero la «ascesis» de Descartes es puramente filosófica: «apartarse del comercio de los sentidos» no tiene un designio místico, sino epistemológico.

[44] No podemos reprochar a Descartes, como es lógico, este desconocimiento de la idea de «evolución».

[45] Las ideas tienen realidad especial para Descartes, como ya vimos en las primeras objeciones y respuestas; «ser de razón» no conlleva «irrealidad».

[46] Ya hemos visto, con todo, que esta exigencia de «causa» para las ideas puede confundirse con la exigencia de una «ratio», y, en este sentido, no se saldría del ámbito del pensamiento. Sólo si es legítimo el argumento ontológico, para el caso de Dios, puede decirse que se traspasa ese ámbito. Valga esta observación para los párrafos que siguen.

[47] La estimación de que «hay realidad externa» procedería, en Descartes, de una conciencia previa del valor del principio de causalidad: como todo efecto tiene causa, nuestras ideas (efectos) de cosas exteriores deben reconocer que hay cosas exteriores. La «exterioridad» es una categoría —diríamos— dependiente de la causalidad. Esto es bien «racionalista» (=«no empirista»); no hará falta insistir en los graves problemas que plantea. Insistimos, sobre todo, en que no cabe considerar la «exterioridad» de Dios como un caso particular de ese principio general, ni siquiera desde los supuestos cartesianos, porque la «exterioridad» de Dios es posible porque su idea (efecto) conlleva «perfección», lo cual no conlleva ninguna otra idea.

[48] Es la «concesión» que ha hecho a los tomistas, como vimos.

[49] Espinosa, haciendo caso omiso de esta distinción entre «formal» y «eminentemente» (que le permite a Descartes decir que la extensión, por ejemplo, está incluida en Dios, sin ser Dios «propiamente» extenso) dirá crudamente que la extensión es *tan* atributo divino como el pensamiento.

[50] Hobbes habla de un «Dios corpóreo» (cf. *Leviathan,* Apéndice). Y Espinosa niega que el argumento tomado de la divisibilidad de la extensión (usado aquí por Descartes como probativo de que la extensión es «imperfecta») sea válido: la extensión es indivisible cuando se la toma en términos «absolutos» (cf. *Etica,* I, Prop. XV, Escolio).

[51] El concepto, el juicio y el raciocinio, respectivamente, según la tripartición clásica.

[52] Descartes emplea aquí «ciencia» en el sentido escolástico tradicional: como «hábito de extraer *conclusiones*». (La *scientia* se distingue, en las virtudes especulativas, de la *sapientia* —que concierne a esos «primeros principios» especulativos de que habla— y del *intellectus principiorum* —que se refiere a la aplicación de los principios a los ámbitos particulares del conocimiento.) Y dice que lo que Dios «garantiza» son las *conclusiones,* cuando no tenemos presentes los axiomas ni las demostraciones. Dios garantizaría, pues, el «orden racional» del conocimiento («sería», de algún modo, ese orden). Alquié (ob. cit., II, pp. 563-64, nota 3) dice que este texto es «embarazoso», pues parece suponer que la «evidencia actual» no necesita de la garantía divina. Nosotros entendemos que, precisamente por ello, el texto es muy revelador. Véase nuestra introducción: el «Dios-garantía» no hace sino *corroborar* nuestra conciencia, cuando ésta funciona «bien».

[53] El *cogito* no es, pues, una «conclusión» de un «razonamiento». Es una evidencia intuitiva pura, que después se generaliza, extendiéndose a «toda conciencia». Estos textos nos parecen confirmar cuanto decimos en nuestra introducción al respecto.

[54] Esto es: el matemático nunca puede estar seguro de su saber, si no cree firmemente que su saber es inatacable, es decir, si no afirma enérgicamente la indestructibilidad de su conciencia tal y como funciona cuando funciona «correctamente»... Diríamos: queda prohibido poner en duda, en momentos de debilidad, aquello que es evidente cuando se tiene experiencia directa de su evidencia.

[55] La Escritura, «¿metafísica del vulgo?» Algo así parece insinuar Descartes.

[56] Préstese la mayor atención al resumen que sigue (hasta donde dice «en quinto lugar»). Estos párrafos nos parecen confirmar claramente que la «garantía» de la evidencia no consiste sino en la proyección de la evidencia misma (inquebrantable, como ligada a la conciencia) sobre Dios, haciendo así a éste «a imagen y semejanza» de la conciencia.

[57] Curioso ejemplo el de Descartes. Fijémonos en que está tratando de decir que las verdades *de fe,* aunque sean «oscuras» por su *materia,* pueden ser «claras» por la *forma* en que se conocen. Y, *en ese contexto,* dice que un juicio con una materia oscura puede ser claro, ¡*como cuando* digo que «debo *eliminar la oscuridad* para no equivocarme», porque ahí la materia es la oscuridad, y el juicio, sin embargo, claro! Podría pensarse que está diciendo que lo más claro que puede hacerse con las materias de fe es eliminarlas del panorama cognoscitivo... Claro que, inmediatamente, hablará de la «gracia» (que *ya no está* en el orden de la *razón*) como iluminadora de esas verdades. El retorcimiento de todo ello es, para nosotros, patente.

[58] Descartes se atreve a bastante: a decir que, si no media la gracia, es un pecado contra la razón aceptar la fe por falsas razones. La hipótesis de que la fe sea aceptada por razones verdaderas no es considerada.

[59] En Adam-Tannery, tomo VI, pp. 24-25.

[60] La argumentación no parece poseer excesiva rotundidad. No «prueba» directamente nada; sólo dice que de la descomposición del cuerpo no es lícito concluir la del espíritu, sin más. Por lo demás, sólo la voluntad de Dios puede decidir sobre ese punto, y Descartes se ampara (véase lo que sigue) en la revelación.

[61] El análisis es *ordo inventionis;* la síntesis, *ordo expositionis.* El primero, explora la construcción misma en ejercicio; la segunda, es la expresión «formalizada» de lo que ha sido *descubierto* de otro modo que «formalizadamente».

[62] En geometría —señala Descartes— la intuición «estética» (diríamos kantianamente, con deliberado anacronismo) va por delante del concepto «lógico». El concepto es indisoluble de esa apoyatura «sensible».

[63] El método *filosófico* de Descartes quiere ser, pues, el de la *construcción* de conceptos, no el de su exposición «axiomática».

[64] Conciencia de los pensamientos, y no «de las cosas»: Descartes *no* puede presuponer, al definir la idea, que ésta se conforma con la cosa, lo cual ignora aún. Aunque sí sabe que «se refiere» a una cosa, como reconocerá inmediatamente.

[65] Este y los demás postulados tienen muy poco de «postulados» al uso geométrico. No enuncian verdades indemostrables que han de admitirse, sino que proponen una actitud *analítica,* dentro de la exposición *sintética:* muestran, dentro del orden geométrico, que éste es distinto del filosófico. Cf. Alquié, ob. cit., II, p. 589, nota 1.

[66] Thomas Hobbes. Los textos de Hobbes van de cursiva; los de Descartes, en redonda. Cursiva también, cuando Descartes *cita* a Hobbes.

[67] Hobbes, no sin humor, distingue aquí entre substancia y atributos, enderezando su argumentación hacia la conclusión de que una substancia puede ser corpórea, teniendo por atributo el pensamiento. Ya sabemos que, para Hobbes, Dios mismo es corpóreo.

[68] Hobbes tergiversa aquí a fondo el ejemplo de la cera: precisamente Descartes tendía a decir, con él, que lo más real de la cera era su carácter inteligible, y no «corpóreo», como Hobbes supone.

[69] Descartes no niega que ciertos atributos (como el pensamiento) «inhieran» en una substancia. Lo que niega es que esa substancia sea corpórea.

[70] «Razón formal» vale por «esencia»: es término escolástico. Color, dureza, figura, no son esenciales, sino accidentales.

[71] Esta «confesión» de Descartes atenúa un tanto el rigor de su respuesta. En efecto: si no conocemos la substancia «por sí misma», sino a través de sus atributos, Hobbes podría seguir diciendo que, pese a que *distingamos* entre atributos distintos, bien pudieran éstos serlo de una misma substancia. Como se sabe, Espinosa seguirá ese camino: los atributos, aunque sean diversos, no son «en-sí» (inhieren en otra cosa), y la substancia es única, entonces, tan corpórea como espiritual.

[72] Hobbes cita aquí a Descartes olvidando el contexto de la cita: véase Adam-Tannery, VII, p. 29. Descartes pregunta eso refiriéndose a una serie de *atributos* del pensamiento que acaba de mencionar (en la traducción francesa queda eso más claro): duda, imaginación, sensación, etc. (cf. Adam-Tannery, IX-1, p. 22). Dice, entonces: «¿cuál *de ellos* (de esos atributos) se distingue de mí, o está separado de mí?» Hobbes, al prescindir del contexto, plantea un pseudoproblema: Descartes tiene aquí una respuesta muy fácil, y la da.

[73] Hobbes compendia aquí su «nominalismo materialista», tan sólidamente instalado en lo que puede llamarse «tradición anglosajona», exponiéndolo con mucha crudeza. Los razonamientos versan sobre convenciones (los nombres lo son), cuya causa está en la disposición material de los órganos corpóreos. Descartes se escandalizará de esta tesis, como veremos, sin casi «refutarla»; bien es verdad que tampoco está «argumentada».

[74] Esto de «una idea, o sea, una imagen» será el origen de todo el malentendido. Hobbes y Descartes no podrán ponerse nunca de acuerdo sobre esto. Para Hobbes, de Dios no tenemos «imagen»: es decir, no tenemos «idea». Así, es imposible que tenga sentido para él lo que Descartes dice. Y, a su vez, Descartes, consciente de esa dificultad, mostrará una especie de desdén en sus respuestas a este punto.

[75] La «idea», para Hobbes, es «representación mental» de un objeto, hasta en el temor o el querer: fuera de esto, «temor» o «deseo» sólo pueden ser descritos en términos de movimientos físicos observables, no en términos «mentalistas». La posición de Hobbes propicia cierto «conductismo» (por así llamarlo), al menos parcialmente, sumamente interesante, y al que Descartes no presta la menor atención.

[76] La idea de Dios.

[77] «Concebible» quiere decir aquí, obviamente, «imaginable», según el uso de Hobbes.

[78] Esta respuesta a Hobbes no parece tan «manifiesta» como Descartes pretende. La objeción de Hobbes era importante: ¿qué quiere decir tener «más realidad»? La respuesta de Descartes, consistente en recapitular la gradación «modos-substancia incompleta-substancia completa», es puramente escolástica y no hace sino reiterar la dificultad. Hablar de mayor «profundidad ontológica» en Descartes (como hace Alquié, ob. cit., II, p. 618, nota 1) no parece que solucione mucho las cosas.

[79] Hobbes sugiere que la idea de Dios es, en todo caso, pura *negación* (lo que está más allá del conocimiento). Pero esa idea puede tener un papel cognoscitivo (y eso es lo que Hobbes parece ignorar): un conocimiento negativo puede no ser negación del conocimiento. El *Dios «límite de nuestro conocimiento» a que hemos aludido en* la introducción sería de ese estilo, y, por tanto, aun pensándolo negativo, no sería inútil.

[80] Estas objeción y respuesta resumen bastante bien la antítesis «empirismo-racionalismo», existente entre Hobbes y Descartes.

[81] «Contradicción», porque, al parecer, Descartes (según Hobbes) atribuye causas determinadas a una cosa de la que ha dicho que no es «nada real». Descartes no se dará cuenta de esta objeción.

[82] Descartes elude aquí la problemática teológica y se atiene a la pura «experiencia interna» de la libertad. Queda a nuestra interpretación entender por qué «no es el lugar» para tratar de tema tan importante.

[83] La objeción de Hobbes, colocándose en un terreno «psicologista», es muy fuerte. La especie de irritación que provocará en Descartes (véase respuesta) indica que Descartes *no desea* situarse en ese terreno: pero palabras como «claridad» y «evidencia» se deslizan siempre insensiblemente hacia él.

[84] La respuesta —reconozcámoslo— no es en su forma muy afortunada: Descartes no hace más que insistir con energía en lo que Hobbes pone en tela de juicio. Lo que ocurre es que la «claridad matemática» no *puede* ser puesta en tela de juicio, y a Descartes le

irrita que, siquiera por hipótesis, alguien parezca desear destruir la conciencia misma. Precisamente la posición *trascendental* tiende a impedir que eso pueda discutirse: no *puede* retrotraerse hasta el infinito el criterio de la evidencia, hay que detenerse en alguna parte, si no se quiere anular la conciencia.

[85] Hobbes muestra aquí su empirismo y nominalismo «británicos» con toda claridad. Su argumentación merecería una respuesta algo más detallada de la que «da» Descartes, quien más bien se niega, desdeñosamente, a responder, como si comprendiera que se trata de un diálogo entre sordos, y asumiese conscientemente su sordera.

[86] Una vez más, Descartes se niega a discutir: pues eso de que «conocerá con facilidad su error» es, precisamente, lo que se discute. Resulta claro que, a lo largo de todas estas respuestas, Descartes ha menospreciado a su contradictor. Quizá le ha parecido que la tendencia de Hobbes a reducir las cuestiones a problemas de lenguaje (véase, por ejemplo, objeción catorce) no alteraba el fondo de esas cuestiones, y por eso no valía la pena entretenerse en tales minucias. Comoquiera que sea, el «matematismo» cartesiano frente al «empirismo» serán dos importantes constantes.

[87] Arnauld, el ilustre pensador del movimiento de Port-Royal, no era aún doctor en teología cuando redactó estas objeciones: lo fue poco después.

[88] Arnauld usa aquí una imagen basada en el derecho romano: la *exceptio «si quid vi aut metu»*, aludida literalmente en el texto latino (p. 197). La *exceptio* es un recurso procesal romano, consistente en la posibilidad de que el demandado paralizase una acción del demandante, aduciendo en la *fórmula* (o «escrito de instrucción», por así decir) alguna circunstancia (como, por ejemplo, ésa de hallarse sometido a violencia o miedo).

[89] La preparación de su doctorado, precisamente.

[90] Arnauld es el primero que encuentra en Descartes inspiración agustiniana: opinión muy extendida después. El agustinismo y la filosofía de Port-Royal están, como se sabe, conectados.

[91] En Adam-Tannery, VI, pp. 32-33.

[92] En la segunda meditación nada más se dice del tema.

[93] Es decir: se trata de saber si es sólo el pensamiento, y no el cuerpo, el que pertenece a la esencia del hombre; para eso hay que distinguir primero bien ambas cosas, pero esa distinción (exige Arnauld) no ha de ser meramente formal, sino real, y ha de conocer por completo (y no parcialmente) los dos miembros de la distinción.

[94] Una merluza es necesariamente un pez, pero un pez no es necesariamente una merluza. En este caso: si el cuerpo se concibe como género, y el espíritu como especie (como un tipo de cuerpo), entonces un cuerpo no es necesariamente un espíritu, y queda probado que «el cuerpo puede concebirse sin el espíritu», como quiere Descartes. Falta por probar que el espíritu se conciba sin el cuerpo: ahí hallará Arnauld dificultades.

[95] La objeción, más o menos controvertible (véase la respuesta de Descartes) es digna de la perspicacia de Arnauld. Remueve profundas cuestiones, tales como el carácter de los «juicios analíticos» (aquellos cuyo predicado «está contenido» en el sujeto) y su relación con los sintéticos (aquellos cuyo predicado es «añadido» al sujeto). «En el triángulo rectángulo, el cuadrado de la hipotenusa equivale a la suma de los cuadrados de los catetos» sería un juicio «analítico» (viene a decirnos Arnauld)... pero *¿cuándo* sabemos que lo es? «Analítico» no equivale, necesariamente, a «inmediatamente perceptible». Pero si es «mediatamente» captable, entonces parece no di-

ferenciarse tanto del juicio «sintético»... Además, yo, aun no haciendo ese juicio, «sé» lo que es un triángulo rectángulo, aunque no sepa *todo* lo que está «contenido en él»: y si necesito de todo un proceso intelectual, con mediaciones, para saberlo, entonces, ¿por qué digo que lo del cuadrado de la hipotenusa «está contenido en la idea de triángulo rectángulo», si eso no lo sé... hasta que lo sé? Asimismo, ¿cómo sé que el cuerpo no pertenece a mi esencia, si lo único que sé es que le pertenece el pensamiento? *Sólo* por eso, no puedo saber si *después* tendré que reconocer que el cuerpo sí conviene a tal esencia. La comparación con las matemáticas *no aclara* la cuestión (viene a decir Arnauld) sino que la oscurece, lo cual es grave. Naturalmente, la cuestión de los juicios analíticos y sintéticos es mucho más complicada de lo que por lo dicho puede parecer; sólo queríamos insinuar que las dudas de Arnauld la traen a colación: dado que el método filosófico de Descartes no es «axiomático», sino que quiere reproducir el *ordo inventionis* —como vimos—, Arnauld le reprocharía suponer, en un momento *anterior* de la *inventio*, lo que sólo cabe saber *después*.

96 Arnauld insinúa que acaso Descartes está concibiendo al hombre (si es sólo pensamiento) como substancia «incompleta», a la que le faltaría el cuerpo para, a través de la unión, formar la substancia «completa»: sería una *posible* objeción escolástica.

97 Arnauld no pasa por alto esa especie de sobreentendido cartesiano, según el cual probar la distinción alma-cuerpo implicaría «probar», *eo ipso*, la inmortalidad del alma: tema que no parece gustarle nada a Descartes.

98 Los «espíritus animales» son un compromiso entre materia y espíritu (más «material» que espiritual, de todas formas): son «cierto aire o viento muy sutil» (cf. *Pasiones del alma*, I, 7) que se contiene en el cerebro y que circula a lo largo de los nervios, sirviendo de causa mecánica que, por su *sutileza*, reviste a la materia de una apariencia menos «grosera»... Pero esos «espíritus», en definitiva (nacidos de la rarefacción de la sangre operada por el calor del corazón), «no son sino cuerpos», dice Descartes (*Pasiones del alma*, I, 10).

99 La pituita es uno de los «humores» de la antigua medicina (también llamado «flema»), junto a la sangre, la bilis y la atrábilis o bilis negra.

100 Con su habitual perspicacia, Arnauld percibe un peligro en llamar a Dios *causa sui*: acaso el peligro de despersonalizarlo e ir asimilándolo a la naturaleza, como en seguida hará Espinosa. La idea de *causa sui* se asocia a «lo que está más allá de los fenómenos concretos», pero, por eso mismo, es también «reserva infinita de potencia para la producción de fenómenos concretos»; en esa visión más dinámica que estática, «Dios» acabará transformándose, con el tiempo, en una realidad que *deviene*.

101 Arnauld defiende la idea ordinaria de causalidad eficiente, de la que, como dijimos, la de *causa sui* es en cierto modo una negación. Para él, «causa sui» es un sinsentido; pero lo peor acaso sea que, de vislumbrarle algún sentido, es el de la impersonalización de «Dios».

102 Obsérvese cómo Arnauld dice que Dios no puede ser *por sí* positivamente, pues, si así fuese, entonces requeriría (como Descartes dice que requiere *el cuerpo* para ser por sí) «una potencia real y positiva que, por así decir, lo reproduzca». Arnauld percibe muy bien el peligro de «panteísmo naturalista» que está implícito en algunas tesis cartesianas: adivina el futuro.

103 Distinción entre *ratio* y *causa*. Ya sabemos que el racionalismo del XVII propendió a acercar ambas nociones.

[104] Arnauld confiesa, llevado por la fuerza de su razonamiento, que si hablamos en términos de causalidad, lo lógico es buscar una serie infinita de causas (pues nada puede ser *causa sui*). Pero, si empezamos hablando de causas, y vamos remontándonos, ¿por qué, de repente, hay que dejar de hablar de causas, para pasar a hablar de Dios? Tan absurdo, por lo menos, es lo uno como lo otro: y Descartes había advertido esto, como vimos. La *causa sui* será problemática, pero ¿no es al menos tan problemático empezar diciendo que *todo* tiene una causa y luego, de pronto, suponer que hay algo que no la tiene? «¿Qué pasa entonces con el principio de causalidad?», podría decírsele a quien dijera, contra la *causa sui:* «¿qué pasa con la anterioridad de la causa respecto al efecto?»

[105] Ya sabemos que Descartes siguió este prudentísimo consejo. Como vemos —y seguiremos viendo—, Arnauld tiene un olfato finísimo para todo lo que, aun remotamente, anuncie heterodoxia. Leyéndolo, advierte uno la «modernidad» de Descartes mejor que leyendo al propio Descartes.

[106] La distinción entre cualidades primarias y secundarias no era, pues, una «inocente» cuestión científica. La transustanciación peligra.

[107] Estos «libertinos» no son sólo, en el siglo XVII, hombres dados a la gula y la lujuria, sino al vicio de la libertad de pensamiento: con ambas acepciones se usaba la palabra, indicando agresivamente que una cosa conllevaba la otra.

[108] En la clásica tradición de los sermones (y sermón son sobre todo los últimos párrafos de Arnauld), éste remata sus objeciones con una apelación a la gloria celestial.

[109] En esta cortesía no deja de haber un discreto reproche.

[110] Descartes rectifica aquí la idea que Arnauld se hacía sobre el requisito de la «compleción» del conocimiento, en el caso de haber distinción real (como la de alma y cuerpo, que es la de que aquí se trata). El conocimiento nunca es *completo;* pero es válido pese a todo (cuando lo es) pues «Dios» lo garantiza. Diríamos: la existencia de un orden racional garantiza que podré seguir conociendo racionalmente lo que *aún* no conozco.

[111] «Completa», dadas las limitaciones del conocimiento humano. Descartes reconoce aquí que, «en Dios», el conocimiento será más perfecto: Dios es un límite a las pretensiones racionales; creemos que esto posee un tono más de racionalismo crítico que de convencional espíritu religioso. Hay siempre «más realidad» de la que podemos abarcar.

[112] Es el caso del alma y el cuerpo del hombre, según la escolástica.

[113] Y a ese hombre, Descartes no lo llama *expresamente* «substancia».

[114] Arnauld *sí* se le oponía: no veía bien por qué de la distinción real entre alma y cuerpo se infería, sin más, la inmortalidad del alma, y el caso del alma de los brutos era citado en ese contexto. Descartes, como suele en este tema, no quiere tratar del fondo de la cuestión, y prefiere hablar del tema particular del alma de los brutos.

[115] Descartes, aun conociendo y apreciando las doctrinas de Harvey, sigue manteniendo la tesis —en definitiva escolástica— del corazón como centro de calor, procurando adaptarla a sus explicaciones mecanicistas.

[116] «Formalmente», significa aquí *con relación al objeto* que las ideas «representan»; «materialmente», *consideradas en sí mismas,*

como productos del entendimiento. ¿Cómo serían «falsas» las ideas «consideradas en sí mismas», esto es, sin relación a los objetos? Ese es el problema que le ha planteado Arnauld.

[117] Descartes juega aquí un poco con las palabras, al decir que una idea puede ser «materialmente» falsa porque puede dar *materia* (en el sentido de «ocasión») de error. De todas maneras, el fondo de su pensamiento parece claro: tan *positiva* es, en mí, la idea de frío como la de calor; si luego resulta que el frío es verdaderamente privación de calor, entonces aquella idea positiva me «engaña», en cuanto tal idea (que aún no es un juicio).

[118] En efecto: al igual que Caterus, Arnauld ha pensado la «idea» como cierto «rastro de la cosa» en el entendimiento; Descartes, que considera primordialmente la realidad de la idea como tal, tiene que insistir aquí contra las doctrinas escolásticas que se le oponen.

[119] Descartes insiste en que las ideas pueden ser «materialmente» falsas, en cuanto que pueden dar «materia u ocasión» de error. ¿Cómo pueden dar «ocasión» de error las ideas, consideradas *en sí mismas* (que es lo que significa, hablando en sentido estricto, «materialmente»)? Para entender esto hay que tener en cuenta que, para Descartes, las «sensaciones» son también *ideas;* pero las sensaciones, incluso consideradas en sí, dicen inevitablemente relación a algo fuera de sí, acerca de lo cual pueden «informar» incorrectamente al espíritu. Por eso dice aquí que esas ideas dan *mayor* ocasión de error.

[120] Suárez, en efecto, reconoce falsedad en la simple *aprehensión, sin juicio,* de algunos términos. Señala Alquié (ob. cit., II, p. 677, nota 1) que se trata de la *suppositio materialis* de ciertos lógicos medievales; la *suppositio materialis* se refiere al empleo de los términos en su carácter de «nombres», o de términos escritos (términos *mencionados,* no *usados* en su conexión con «cosas»). Nos parece por lo menos dudoso que Descartes hable de ideas «materialmente falsas» en el estricto sentido de la *suppositio materialis,* pero no podemos discutir aquí esta cuestión.

[121] Descartes está entendiendo la *esencia* divina en términos de *potencia;* esta visión dinámica, más que estática, es muy apta para ser aplicada a la infinita producción de efectos de la naturaleza; será utilizada por Espinosa («La potencia de Dios es su misma esencia», *Etica,* I, Prop. 34) cuando, precisamente, convierta a Dios en la Naturaleza. Arnauld ha sospechado muy bien los peligros de la idea de *causa sui,* entendida como «potencia». Y Descartes hace aquí prodigios de habilidad para acomodarse al vocabulario escolástico.

[122] Véase singularmente Suárez, *Disp.* XII, secciones I y II. En la Trinidad, hay «influjo y comunicación del ser» pero «sin causalidad» (*ibidem,* sec. I, 5). De todas maneras, aunque éste sea un problema teológico grave planteado por la idea de *causa sui,* no es el único.

[123] Digamos de pasada que Descartes muestra aquí lo limitadamente «ficticia» y «retórica» que era su duda: Dios no se escapa a las exigencias racionales del principio de causalidad. Por lo demás, este texto no parece decisivo en favor de la «primacía» de las pruebas «por los efectos» sobre la ontológica, pues (y los párrafos siguientes lo aclararán más) la prueba ontológica, al envolver la idea de Dios como *causa sui,* puede ser *llamada* por Descartes «prueba causal»... (La idea de «perfección» divina, en que se funda la prueba, envuelve la infinita potencia de Dios, y, por ende, la idea de *causa sui* que Descartes asocia a dicha potencia.) *Ratio* y *Causa* se unen, eminentemente, en Dios.

[124] Descartes está invocando reiteradamente la idea de «paso al *límite*» para explicar cómo es posible hablar de Dios, «en el límite», en términos similares a los usados cuando se habla de los fenómenos del mundo: aquí, en concreto, en términos de causa eficiente. La vinculación de la idea de Dios con la conciencia matemática se hace aún más patente por ello.

[125] La «causa formal» expresa la idea de paradigma o esencia, según la cual es hecha la cosa. Esa idea, en Aristóteles y la escolástica, expresa *inmutabilidad;* Descartes recurre a ella, pero no olvidemos que, al ser *«potencia»* la *esencia* de Dios, los presupuestos implícitos en su empleo por parte de Descartes no son los mismos que en la escolástica.

[126] Luego, con toda claridad, las razones por las que una cosa es clara y distinta no son *aportadas* por Dios, que sólo confirma la permanencia de tales razones (como «orden eterno»). Véase nuestra introducción.

[127] «Especies impresas» es también vocabulario escolástico. Fijémonos en que Descartes dice «especies *de* sus pensamientos», sin referirse a las cosas.

[128] Parece normal suponer que el mero hecho de aprobar la traducción de las *Meditaciones* al francés quita un poco de fuerza a esta declaración.

[129] El problema es el siguiente: según la doctrina ortodoxa, la substancia entera del pan se trueca en cuerpo de Cristo (y la del vino, en su sangre); quedan las «especies» (las cualidades perceptibles) del pan y del vino. Ello parece implicar que los accidentes son *reales* (pues permanecen, aun cambiándose la substancia). Pero Descartes piensa que los accidentes son *modos* de la substancia y, quitada ésta, deben desaparecer aquéllos. Con estos presupuestos, va a intentar explicar la permanencia de las «especies» en la transubstanciación, lo que le obligará a expedientes «explicativos» sumamente ingeniosos.

[130] En Adam-Tannery, VI, p. 239.

[131] Naturalmente, ello implica que Descartes «es incapaz de entender» cómo los modos pueden permanecer sin la substancia. Guardando la ropa con estas cautelas, va a proceder ahora —como dice— «con mayor franqueza»...

[132] Es decir, el «límite» no es «accidente»: es pura «línea divisoria». Esa línea (o mejor, «superficie») es lo que debe entenderse cuando se dice «especie» del pan o del vino, y no ningún accidente real.

[133] Descartes modifica aquí el sentido que un escolástico tenía que dar a la palabra «especie»: aunque pretende que quiere decir lo mismo (pues atribuye a la superficie limitadora del pan el carácter de lo que es *dado inmediatamente* a los sentidos), está introduciendo una noción puramente espacial donde un escolástico pensaría en cualidades positivas y diferenciadas. Su mentalidad mecanicista le lleva a estos curiosos arreglos.

[134] Si «bajo una superficie» no se está «como en un lugar», resulta realmente muy difícil entender nada: los esfuerzos de Descartes no parecen bastar.

[135] En efecto: que sean accidentes reales no es un dogma, aunque sí es la opinión de los tomistas, lo cual ya es mucho.

[136] Así, la tesis de la coexistencia de las substancias del pan y el cuerpo de Cristo (Lutero): la *consubstanciación.*

[137] Sus *Principia philosophiae*, que aparecerán en 1644.

[138] Esta advertencia es de Descartes; apareció en la primera edición *francesa* (la de 1647). En ella explica su ruego al traductor de

las objeciones, en el sentido de que omita las quintas. Clerselier no las omitirá, pero insertará esta advertencia al final de las cuartas respuestas, colocando las quintas objeciones después de las sextas.

[139] Es decir: la edición *latina* de 1641.

[140] *PETRI GASSENDI Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* (Amsterdam, 1644). Abreviadamente, las *Instancias*.

[141] Clerselier.

[142] Clerselier.

[143] En 1644.

[144] El duque de Luynes, traductor del estricto texto de las *Meditaciones* (traducción que Clerselier revisó luego).

[145] La que acabamos de incluir.

[146] Por mucho que Clerselier diga otra cosa, la animosidad —como se verá— es patentísima.

[147] Incluimos esta carta *después* de las quintas respuestas.

[148] Ya hemos advertido que Adam y Tannery no dan en su edición (tomo IX-1) la versión francesa de estas objeciones. Seguimos, de todas formas, la traducción de Clerselier (ed. de 1647), confrontándola con la (incompleta) de Alquié (ob. cit., II, pp. 705-786) y, desde luego, con la versión latina (Adam-Tannery, VII, pp. 256-346). Nuestra traducción es completa.

[149] Gassendi inicia sus ataques: supone que Descartes «disimula» las objeciones que no puede contestar. Digamos desde ahora que, aun no careciendo de interés, las objeciones de Gassendi incurren en frecuentísimas reiteraciones (como verá quien leyere), que nos dispensarán muchas veces de glosa.

[150] Esta objeción manifiesta, desde el principio, el desdén o la incomprensión de Gassendi por todo el planteamiento «crítico» de Descartes; su objeción parece asumir deliberadamente un «sano sentido común» (en cierto modo, «antifilosófico»), desde el cual la propuesta de sutiles dificultades no es más que «palabrería»... El «tono» de Gassendi es, muchas veces (sin perjuicio de ocasionales ingeniosidades) el de una grosería que se complace en sí misma.

[151] Advertimos que las citas que Gassendi hace de textos de Descartes no son casi nunca literales, y a veces son inventadas. Con todo, conservamos la cursiva para mayor claridad.

[152] Descartes jamás ha dicho que el cuerpo no pueda producir movimientos por sí mismo. Pero Gassendi *tampoco* se ha enterado de ello.

[153] A esta ironía responderá Descartes llamando «¡oh carne!» a Gassendi.

[154] La obsesión «analítica» de Gassendi parece impedirle entender ni de lejos en qué consiste la «duda» cartesiana. Descartes no necesita «argumentar» contra la opinión que tenía acerca de su alma (a saber, que podía ser una especie de cuerpo), pues su duda pone entre paréntesis al cuerpo mismo, en general.

[155] «Espíritu» se entiende aquí en el sentido (por ejemplo) de «espíritus animales»: una entidad que, aunque sutil, sigue siendo corpórea. Si no, no tendría sentido lo que Gassendi está diciendo. El latín dice *spiritus* (p. 260); no *mens*, ni nada semejante.

[156] «Rodeada», en femenino: no se olvide que está dirigiéndose a Descartes llamándole «alma». Y así en lo que sigue.

[157] Huelga decir que Descartes ha tenido en cuenta todo eso: precisamente busca una verdad en la que poder apoyarse *aunque* todo eso sea cierto.

[158] «Espíritu» *(mens)* es distinguido por Gassendi de «alma» *(anima)*, como una parte de un todo. Naturalmente, no puede suponerse que Descartes piense eso.

[159] Descartes, en esta meditación, dice más bien que mientras piensa, existe. Esta problemática inversa se la ha inventado Gassendi. A partir de ahora no insistiremos en invenciones y tergiversaciones: véanse las respuestas de Descartes.

[160] Esta frase final indica —nos parece— que Gassendi no sabe, literalmente, lo que está diciendo: si «le parece bien» que Descartes no haga depender su conocimiento de lo que aún no conoce, ¿por qué «recordarle» que no conoce aún si es un cuerpo?

[161] Defensa del sentido común y el sano empirismo. Pero la filosofía de Descartes es posible precisamente por *negar* esa aparente «claridad».

[162] Gassendi exhibe aquí su «materialismo corporeísta», en la descripción del conocimiento. Queda por saber qué significan para él las ideas en cuanto independizadas de su génesis «corpórea» y, en cuanto tales, no «reductibles» a esa génesis. Por lo demás, la comparación con los animales es uno de los puntos fuertes de su argumentación, y por el cual Gassendi puede reclamar mayor «modernidad». Tampoco olvidemos, sin embargo, que el propio Descartes (véase *Las pasiones del alma*) ha considerado que el cuerpo humano y el animal hacen muchas cosas semejantes: que el cuerpo humano *también* es una máquina, en una parte nada desdeñable de su comportamiento.

[163] Gassendi insiste aquí en el tema de Hobbes: la idea (el concepto) de la cera, ha de ser una «imagen». Los motivos críticos anuncian el tono de la crítica —por ejemplo— de Berkeley a las «ideas generales». La bipartición de la realidad en entidades *físicas* o *mentales* (con exclusión de un «reino ideal» no reductible a los otros dos) preside dicha crítica.

[164] Pero Descartes *sí* ha dudado. Claro que, para Gassendi, esa duda es simple palabrería, vista desde su «sentido común».

[165] «Flema»: en la destilación, la parte líquida que se separa del cuerpo.

[166] La exigencia de Gassendi parece presuponer que el «interior» de esa substancia es como un compuesto corpóreo: pero Descartes no puede conceder eso. Si la evidencia del *cogito* es *primera*, es porque no es *ya* susceptible de ese «análisis» que Gassendi exige.

[167] Como Hobbes, Gassendi interpretará «evidencia» como una palabra psicológica, lo cual es comprensible. Pero ya sabemos que Descartes no la interpreta así: el orden matemático no es el reino de la subjetividad, aunque a su evidencia acceda la subjetividad. Accede sabiendo que *no* es subjetiva. Toda nuestra conciencia depende de que así sea. Gassendi intentará subjetivizar, por contra, hasta la evidencia matemática.

[168] «Especies» designa aquí simplemente «ideas», en general.

[169] «Extensión» debe tomarse aquí, por supuesto, en sentido lógico: «que se aplique a los mismos objetos».

[170] Típica idea empirista-nominalista: la idea general como abstracción formada por la comparación de rasgos comunes de las entidades particulares.

[171] Persistencia de la tradición «empirista-nominalista»: en nuestros días, un Ayer —pongamos por caso— dirá que «X es verdad» no significa más que «X». (Cf. *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. esp., Barcelona, 1971.)

[172] Es decir, tal y como *parecen*, en nuestra conducta *ordinaria*.

[173] Gassendi dice aquí que el científico «imagina» el sol lo mismo que el vulgo: idea e imagen son lo mismo. El conocimiento astronómico no sirve para generar una «idea» (esto es, una imagen) más clara del sol.

[174] Gassendi tampoco entiende aquí bien a Descartes (con independencia de que «tenga razón» el uno o el otro): ese «realismo ingenuo» no es cartesiano, pues Descartes habla de la realidad objetiva de la *idea sin tomar en cuenta, en principio, que se dé una* «realidad exterior», una *cosa,* de cuya existencia aún no se sabe nada.

[175] Gassendi pisa aquí terreno sólido, e históricamente muy importante: el de la progresiva crítica del empirismo a la idea de substancia. Una cosa es, en efecto, hablar de la realidad de las ideas (como esencias o «estructuras») y otra, hablar de la realidad de la «substancia», *tradicional término filosófico que parece mentar una* entidad misteriosa e inaprehensible. Los empiristas criticarán la substancia fundándose en que todo lo que sabemos de ella lo sabemos por los accidentes o modos y, eso supuesto, ¿por qué postular que, *además,* existe una fantasmal entidad bajo ellos? Por otra parte, Descartes mismo ha reconocido que nuestro acceso a la noción de substancia no es inmediato, con lo que la objeción de Gassendi tiene pleno sentido.

[176] La objeción de Gassendi al argumento ontológico es también seria, en el sentido de que reduce la idea de «perfección» que se atribuye a Dios a un mecanismo de la conciencia humana: «Dios» sería, según Gassendi lo expone, algo así como «la clase de todas las clases», y su realidad no sería algo aparte de la «totalidad de los entes», lo que apunta claramente hacia un panteísmo naturalista, del que, sin embargo, se desdice inmediatamente, sin duda, por considerarlo «escandaloso». Pero, para nosotros, esa identificación de Dios con el funcionamiento de la conciencia humana es algo que se da *también* en Descartes, aunque no pensando la perfección en términos de «acumulación de realidades», sino en términos de «corrección del pensamiento»... de un modo más «lógico-matemático» que «empírico». Si ello es así, Gassendi no «objetaría» tanto.

[177] La «causa material» es aquello de que está hecho el efecto: el trozo de mármol de que está hecha una estatua; la eficiente, claro está, es el escultor.

[178] «Mi especie»: mi figura, mi apariencia, mi forma... en cuanto «transportada» al ojo ajeno.

[179] «Sensibles comunes» son, en la terminología aristotélico-tomista (que aquí utiliza Gassendi) los objetos directamente perceptibles por cualquier sentido: movimiento, reposo, número, figura y tamaño (frente a los «sensibles propios», perceptibles por un sentido).

[180] Gassendi, por supuesto, sobreentiende que concebir el infinito es «imaginarlo»; Descartes entiende que es una idea «límite» (cf. respuestas a Arnauld) con la que puede razonarse: su matematismo se opone, una vez más, al empirismo de Gassendi, para quien «conocer» el infinito sería poder inspeccionar toda su vastedad.

[181] En toda esta polémica, siempre cabría preguntar si Gassendi creería que, por no «imaginar» cosas como el número «irracional», no puede éste ser «entendido» (en el sentido de que se cuente con él dentro de una teoría del número).

[182] Gassendi sabe bien que el mundo es eterno, en Aristóteles, no habiendo «creación» en él (lo que, como es sabido, constituyó un grave problema para los adaptadores cristianos de Aristóteles). Pero no parece entender bien que Descartes también ha puesto en tela de juicio, en cierto modo, la interrupción súbita del orden cau-

sal, al hablar precisamente de *causa sui,* lo cual, tiende a implicar (como Arnauld ya temía) que en «lo infinito» hay también causalidad. Sobre este tema, véanse las cuartas objeciones y respuestas

[183] En la *Teogonía* de Hesíodo, Pandora —como su propio nombre indica— fue provista por los dioses de todos los dones, o perfecciones.

[184] Ya hemos visto cómo esta «semejanza» puede ser enunciada a *la inversa.* En cualquier caso, ella reside en la homogeneidad de la conciencia con Dios, en cuanto orden racional. Pero no puede esperarse que Gassendi advierta esto, no habiendo advertido desde el comienzo el sentido de la duda metódica.

[185] Descartes ha reconocido que hay «orden» en el universo, pero no es un orden *final* (como ése en el que, «antropocéntricamente», cree Gassendi); Espinosa dirá, menos antropocéntricamente todavía, que, *en sí,* la Naturaleza no es «ni ordenada ni confusa»: sólo respecto del hombre es ordenada (y, desde luego, tampoco «finalísticamente»).

[186] Descartes, y no digamos Espinosa, se burlarían de tal «oportunidad» de las «puertecillas» del corazón; decir que son «oportunas» no es más que decir que son como son. En todo este tema de la fina lidad en la creación, es donde Gassendi muestra más a las claras la diferencia de estatura entre él y Descartes o Espinosa.

[187] Esta ingenua pregunta de Gassendi, hecha de paso y a toda prisa, podría, en efecto, plantearle a Descartes un grave problema, según nos parece. Justificar por qué el entendimiento de Dios es, no ya más «amplio», sino formalmente distinto de la conciencia humana, no le resultaría fácil.

[188] Ya Abelardo, varios siglos antes de Gassendi, mantenía que, aun no habiendo rosas, siempre tendría *sentido* decir *«la rosa* no existe»; empleando la terminología actual, diríamos que una cosa es el sentido y otra la referencia; Gassendi viene a mantener que, si no hay referencia, tampoco hay sentido.

[189] Luego, primero hay que ver si existen las cosas, y después, averiguar su esencia. Esta doctrina «empiricista» provoca los mayores problemas, como es lógico, al ser aplicada a las matemáticas, según Gassendi intentará en seguida. Confunde «ideas generales» con ideas matemáticas.

[190] Gassendi está diciendo —parece— algo tan confuso como que los teoremas que explicitan propiedades de las figuras tienen un origen «empírico». Algo más adelante, insinúa que la geometría entera es ficticia, pues supone que los puntos no tienen extensión, etc. La idea de «necesidad» en la argumentación matemática no parece merecer su atención.

[191] Descartes nunca ha dicho, como parece sobreentender Gassendi, que la esencia y la existencia *del triángulo* sean inseparables.

[192] Aquí, Gassendi se prepara a negar valor a la prueba ontológica, afirmando que la existencia no es una «perfección»; es decir, que no es un «predicado» en el mismo sentido que los «demás». Su posición es, en esto, muy importante. Pero, en cambio, como se verá inmediatamente, su distinción entre «existencia» e «inexistencia» es demasiado cruda: según ella, habría que decir que la lógica o las matemáticas tratan de «inexistencias».

[193] La objeción es similar a la de Gaunilón contra el argumento ontológico de San Anselmo: «también podría pensar yo en las Islas Afortunadas, suma de perfecciones, sin por ello existir tales islas». Pero, precisamente, «Islas Afortunadas perfectas» o «Pegaso perfecto» es lo que *no puede* decirse: ninguna entidad concreta podría ser

«perfecta» en el sentido en que se llama «Perfecto» a Dios. No se trata de «perfección en su género», sino absoluta.

[194] No le falta razón en esto a Gassendi, pero Descartes no ha dicho que «dude» de lo claro y distinto; ha establecido las condiciones en que podría dudar (y la necesidad de ese análisis es la que no entiende Gassendi, que se atiene al sentido común y prefiere desdeñar esas «filosofías»...)

[195] «Ateos» extraídos de la lectura del *De natura deorum,* de Cicerón, y del *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico (cf. Alquié, ob. cit., II, p. 767, nota 1). Gassendi no parece darse cuenta de la vinculación de «ateísmo» con «conciencia matemática», y por eso lo que dice Descartes le parece pura sandez.

[196] Justamente lo contrario de lo que pretende Descartes.

[197] La interpretación del «entendimiento agente» como *universal,* común a todos los hombres, fue sobre todo la obra de la filosofía árabe medieval (especialmente Averroes); a las peligrosas consecuencias de ello (que algunos han llegado a llamar «democráticas»: la unidad del entendimiento agente haría a todos los hombres iguales, en el punto de partida) se opuso Santo Tomás en su discurso contra los averroístas. Gassendi considera el entendimiento agente como individual.

[198] La cuestión de la unión «alma-cuerpo» es, en efecto, una de las mayores dificultades de la doctrina cartesiana, pues la solución de la glándula pineal no puede por menos de ser oscura. Así, Espinosa renunciará a «explicar» la unión, y mantendrá el orden del pensamiento y el de la extensión como separados y paralelos, evitando los problemas del recíproco «reduccionismo» de uno a otro.

[199] Ya sabemos que los espíritus animales comunican movimiento, pero *no* «sensación», como dice aquí Gassendi.

[200] Esta insistencia en las «opiniones» es quizá lo más anticartesiano de todo. La filosofía de Descartes no pretende moverse en la «opinión», sino en la verdad, que no es cuestión de «gustos»...

[201] La cortesía de Descartes es aquí singularmente irónica y despreciativa, como fácilmente se advierte.

[202] Desde el principio, Descartes interpreta la «claridad» de Gassendi como mera ramplonería, sosteniendo la imagen de la filosofía, no como «sentido común» sino como puesta en tela de juicio del sentido común.

[203] Descartes nos avisa aquí de la intercalación del error en el proceso de obtención de la verdad, así como de que la «invención» intuitiva (el trazado de líneas *imaginarias,* p. ej., a fin de obtener nuevos planteamientos y soluciones en geometría, etc.) forma parte esencial del método racional.

[204] El ejemplo de Descartes es un tanto desmayado, y no muy poderoso como argumento: supone, de algún modo, lo que se trata de probar, pues lo de que el cuerpo sea «instrumento» del espíritu no ha sido probado, y sí sólo, en todo caso, la distinción entre ambos.

[205] Este pequeño embrollo terminológico se reduciría a esto: sólo la *mens* es «alma» (y *mens* es traducido por «espíritu»: entonces, sólo el espíritu es alma); *lo otro* que «suele llamarse» *alma* es «común con los animales»... que, precisamente, no tienen (según Descartes), «alma».

[206] Este es uno de los textos donde Descartes habla de la memoria como algo corpóreo. Los hay en que se refiere a ella como algo espiritual (cf. Alquié, II, p. 798, nota 1).

[207] La ironía de Descartes, en este punto, le hace olvidar que Gassendi empleaba un argumento, al que debería responder. Descartes

se niega a explicar por qué el perro reconoce a su dueño, lo cual es un problema efectivo, dados sus planteamientos. La percepción entraña un juicio, según Descartes; si el perro es incapaz de juicio, ¿cómo explicar aquel «reconocimiento», que *parece* —al menos— obra de un juicio? Y si no es un juicio, ¿qué es esa percepción? Descartes se burla, pero no responde.

208 Nuevo desdén por la historia, y no sólo por el «argumento de autoridad».

209 Ha de confesarse que la argumentación de Descartes es aquí algo confusa, salvo que se interprete así: como aún no ha sido probada la existencia de las cosas materiales, entonces no hay aún razones para decir que un ciego no tiene ideas de colores porque carezca de visión. Ello es, con todo, un respeto al «orden de razones» que resulta excesivamente artificioso.

210 Recordemos que, en las cuartas respuestas, Descartes ha manifestado claramente que no cree en los accidentes reales. Bien es cierto que aquí dice que eso lo afirman «los filósofos» (no él). Pero entonces, ¿por qué poner un ejemplo de algo en lo que no cree para rebatir a Gassendi? ¿No hay ahí retórica? Por lo demás, Descartes afirma que la substancia no nos es conocida inmediatamente, sino a través de sus modos... que, sin embargo, no son «reales» como ella (son *menos*). Esas dos afirmaciones mueven, sin duda, a perplejidad, debida quizá a la ambigüedad de la perspectiva (¿epistemológica u ontológica?) desde la que Descartes habla de «substancia», o desde la que se le entienda.

211 El racionalista Descartes alude aquí claramente al trasfondo de ininteligibilidad de la realidad (que, en otros textos, se encarga de encarnar el «Dios-voluntad»).

212 Observemos de pasada que Descartes, tras negar que la perfección de la forma resida en la causa material, no se la atribuye a la causa formal (como sería correcto en términos escolásticos) sino a la eficiente. Como en la causa final tampoco cree, está claro qué significa «causa» para Descartes: causa eficiente.

213 En esta elegante respuesta, Descartes viene a decir que un concepto negativo no es la negación de un concepto; de otro modo: que es racional reconocer la limitación de la razón, cuando esa limitación procede desde el interior de la razón misma (no cuando se implanta desde fuera —p. ej., prescindiendo del concepto— en un esfuerzo «irracionalista»).

214 Descartes sigue mostrando su matematismo: algo aún no actualmente conocido puede estar contenido en una idea. El caso de Dios y del triángulo pueden parecer distintos (como digo que Dios es «perfecto», sé que está cualquier perfección en él antes de saber siquiera cuál sea esa perfección; en el caso del triángulo, sé que el cuadrado de la hipotenusa equivale a la suma de los cuadrados de los catetos... cuando llego a saberlo; y, cuando lo sé, sé que «está necesariamente contenido» en la idea de triángulo rectángulo, pero *no antes*). Sin embargo, su asimilación por parte de Descartes nos indica hasta la saciedad la vinculación de la divinidad con la conciencia matemática, en su pensamiento.

215 La insistencia de Descartes es tan abrumadora que no podemos ignorar —decimos una vez más— que, pese a todas las «dificultades» que esa equiparación entrañe (cf., p. ej., Alquié, ob. cit., II, p. 819, nota 1), lo cierto es que Descartes «explica» a menudo la idea de Dios a través de la coherencia entre las razones matemáticas. Espontáneamente, ambas cosas son para él convertibles. Si ello entraña «dificultades» es, precisamente, desde la idea «ordinaria» de Dios, lo

que puede hacernos pensar, más que en la incoherencia de Descartes, en que su idea de Dios no es muy «ordinaria».

[216] Alquié (ob. cit., p. 820, nota 1) explica muy bien por qué no hay dificultades aquí para Descartes, y sí para Gassendi: para Descartes, supuesta la infinitud como realidad fundamental, los seres finitos (los seres *determinados*) conllevan siempre *negación* (Espinosa dirá claramente que *determinatio negatio*); para Gassendi, que parte de los seres finitos (empirismo), éstos son lo positivo, y por acumulación o ampliación de sus rasgos nos remontamos a la idea de infinito, proceso que no incluye negación. Cierto que Descartes ha partido de la conciencia del *cogito*, que podría parecer algo finito y limitado: pero ya sabemos que es esencial al *cogito*, como fuente de verdad, el *contener* la idea de Dios, es decir, la referencia a la realidad infinita. Espinosa será mucho más claro y radical en esto, y las implicaciones *dialécticas* de su pensamiento se manifestarán en él mejor que en Descartes. Pero en Descartes, según vemos, hay un germen de ello.

[217] Las «causas finales» no pertenecen al «entendimiento» (al conocimiento «científico», diríamos). Como todo lo que no podemos conocer actualmente, pertenece al «Dios-abismo» (a los «inescrutables designios de Dios», a ese Dios-voluntad que es el único que nos «envuelve»). Pero si podemos desvelar, en el futuro, algún aspecto de los actualmente ignotos, como lo desvelaremos según nuestro método de conocimiento, entonces no lo conoceremos, tampoco, bajo la forma de la causa final.

[218] Descartes hace aquí una apresuradísima y cautelosa síntesis de las dos facetas de Dios: el que se identifica con las verdades matemáticas (que «él mismo debe respetar») y el que ha *querido* que las cosas sean como son. Véase nuestra introducción.

[219] Descartes está reprochando —justamente— a Gassendi el haber mezclado en su crítica «ideas generales» (universales) con ideas matemáticas, atribuyendo a ambas «origen empírico».

[220] En esto, el tiempo ha «dado razón» a Gassendi, más bien que a Descartes. Pero el interés de Descartes no está en que sea «verdadera» (así a secas) la prueba ontológica, sino en qué es su «Dios».

[221] Parece haber aquí un gracioso malentendido, fruto, al parecer, de una incorrecta lectura de Gassendi por parte de Descartes. Gassendi ha dicho, en sus objeciones a la sexta meditación: «¿tendría una idea clara y distinta de Bucéfalo quien supiera de él que, al menos, no es una *mosca?*» (*Musca,* en latín). Descartes parece haber leído *musica* en vez de *musca,* y de ahí toma argumento para extenderse (véase continuación) en contra de Gassendi. Revius se fundará en esta *gaffe* cartesiana para burlarse ampliamente (cf. Adam-Tannery, VII, p. 388, nota c).

[222] Tras estas quintas respuestas, la edición latina de Adam y Tannery incluye una *Addition,* que comprende el Indice de las *Instancias* de Gassendi y algún texto de ellas.

[223] Esta carta es la incluida en la edición francesa de Adam-Tannery, en el lugar de las quintas objeciones y respuestas. A ella nos hemos referido con anterioridad.

[224] La *Disquisitio Metaphysica,* o *«Instancias»,*que hemos citado.

[225] Descartes insiste aquí en que «Pienso, luego existo» no es un silogismo, sino una evidencia intuitivamente captada; y en que la «invención» de las verdades matemáticas no procede tampoco por esa vía. Es el *ingenium,* y no la deducción, la vía primordial para el hallazgo de la verdad: e *ingenium* implica un repertorio de estrategias epistemológicas que no se dejan reducir a un método axiomático que, como vimos, es para Descartes más bien método expositivo.

[226] Aquí está el tema malebranchiano de la «extensión inteligible», que, interpretado como si la única realidad *efectiva* de los cuerpos residiese en sus *ideas*, garantizadas por Dios, llevó a interpretar a Malebranche como una especie de idealista a lo Berkeley. En la argumentación de Descartes está presente la consideración de las ideas como realidades, y no como meros «productos mentales», lo que no excluye la *realidad*, también, de los cuerpos.

[227] En realidad, Descartes nunca tratará completamente esta cuestión, acaso intratable.

[228] Este ejemplo de Descartes es particularmente desafortunado y evasivo: quien cree que esos «accidentes reales» son modificaciones *de la extensión* que actúan *sobre la extensión* no puede invocarlos para decir que «aún se entiende peor cómo actúan ellos sobre el cuerpo de como se entiende que el cuerpo actúe sobre el alma, y recíprocamente». Descartes puede decir eso *ad hominem* (para quienes creen en los «accidentes reales»), pero no puede decirlo desde sus propios supuestos.

[229] Un grupo de filósofos y geómetras, conocidos del inevitable P. Mersenne.

[230] Hay cierto tipo de objeciones que se reitera *ad nauseam*. Respecto de esta última, Descartes dará una respuesta que hará suya, con mayor energía, Espinosa, en su *Tratado de la reforma del entendimiento*.

[231] Los amigos de Mersenne prefiguran acaso, desde luego sin saberlo, un remoto behaviorismo futuro; claro que por hipótesis, pues su convicción verdadera es precisamente la opuesta: hasta en los animales hay alma.

[232] Apenas es necesario subrayar el insolente dogmatismo y espíritu inquisitorial de estos párrafos, junto a la sombría *Weltanschauung* que los inspira.

[233] Esta objeción ignora que Descartes ha hablado de la omnímoda *voluntad* divina: sólo considera *uno* de los dos aspectos del Dios cartesiano.

[234] Sin embargo, los objetores acaban de reprocharle a Descartes que no confería suficiente libertad a Dios... De todas maneras, esta duplicidad muestra —creemos— que hay duplicidad en el propio Dios cartesiano, cuya noción puede ser «atacada» desde dos frentes opuestos.

[235] Descartes no explica aquí en qué consiste la composición «alma-cuerpo», pero al menos encuentra un recurso, adaptado a la mentalidad de sus objetores, para explicar cómo cosas que pueden componerse son realmente distintas, hasta el punto de que es absurdo decir que «un cuerpo piensa».

[236] «Antípodas» designa aquí hombres, no lugares geográficos.

[237] Descartes alude aquí de refilón a un componente del comportamiento «práctico»: se *arriesga* algo (se apuesta, se pone algo en juego, incluso la vida), cuando no hay perfecta y absoluta seguridad racional (en el sentido de la racionalidad teórica, del entendimiento). Es lástima que el autor de la «moral provisional» no haya insistido en este punto.

[238] Queremos subrayar estos párrafos de Descartes acerca de la teología. Es inútil intentar «probar» que encierran ironía y cerrada reserva; estamos convencidos de que la encierran, con todo. Sin embargo, los siguientes párrafos manifiestan que Descartes no se ha arredrado ante el terrorismo bíblico de sus objetores: en su respuesta, hace una exhibición de comprensión literal de textos.

[239] Una vez más, topamos con el problema de si «distinción real de alma y cuerpo» implica «inmortalidad del alma». Descartes dice aquí que esta última se conoce *por la fe* (si bien habla de «beatitud», no estrictamente de inmortalidad; pero el problema sería el mismo si hablase de «condenación»: la cuestión está en la eternidad de esas situaciones, o sea, en la inmortalidad del alma).

[240] Se roza aquí ligeramente el tema de las disputas *de auxiliis*, que tal ebullición alcanzaron en el XVII: ¿en qué medida cooperan, de un lado, la gracia divina, y de otro, los méritos humanos, en la salvación? ¿En qué medida influye la presciencia divina en el destino último humano? Descartes no se adentra en el problema.

[241] Alquié subraya (ob. cit., II, p. 873, nota 1) que ha habido una evolución en el pensamiento cartesiano respecto al tema de la «indiferencia» humana. Ligada a la mera *ignorancia* en la cuarta meditación y en estas respuestas, pasa a ser, en la correspondencia con el P. Mesland (1645), una cualidad positiva, no necesariamente suprimida por el conocimiento verdadero (*podríamos* seguir afirmando lo falso aun conociendo lo verdadero).

[242] Lo que viene a continuación se refiere al mismo tema de las cuartas respuestas (a Arnauld), tocante al tema de la transubstanciación en la Eucaristía, y ése es el trasfondo de cuanto aquí se dice.

[243] Descartes alude al hecho de que, en su *Dióptrica*, no se necesita suponer «accidentes reales» para explicar la percepción visual, pues los tales resultan *resolverse* en movimientos en el espacio, de los cuales nuestras ideas no son «copias» (como suponen los escolásticos que lo son las ideas de los accidentes reales).

[244] Y, sin embargo, dudar de ellas —acaba de decir— sería «contrario a la razón». La perspectiva intelectualista y la voluntarista son verdaderas *a la vez*.

[245] En esto de que el espíritu resulta «como tocado» por los movimientos del cerebro, se desploma toda «claridad y distinción», como reprochará Espinosa. Por lo demás, la argumentación de Descartes tiende a probar que, pues el error en la percepción nace de un *juicio*, no puede ser corregido por el mero sentido, como pretenden sus objetores.

[246] Nótese cómo Descartes subraya que el ejercicio de un método «científico» le ha planteado cuestiones «metafísicas».

[247] Descartes está intentando decir que, aun cuando pensaba que, en última instancia, todo era corpóreo, se representaba ciertas «cualidades» (como el peso) de tal manera que presuponía la existencia de la idea de «espíritu» en él: el peso era pensado «espiritualmente»...

[248] «Composición» que *no* es «substancia», a su vez.

[249] Las objeciones son del jesuita Padre Bourdin. Bajo las rúbricas «*Observaciones*» van las respuestas de Descartes. Siguiendo el procedimiento de la edición latina, los sucesivos párrafos van precedidos de letras (A, B, C, etc.), para facilitar la comprobación de la correspondencia entre los textos de Bourdin y las respuestas de Descartes. Digamos por anticipado que el estilo del Padre Bourdin es pintoresco sin duda, pero extremadamente reiterativo, lo cual exaspera a Descartes y quizá exasperará al lector; no hemos podido hacer nada por ocultarlo, ni tampoco interesaría.

[250] Aquí y en adelante, Descartes va encabezando sus respuestas con frases de Bourdin, para indicar a qué fragmento responde.

[251] Es decir, en la segunda edición latina (1642), pues en la primera no figuraban.

[252] Esta «velitación» era un prólogo que el jesuita había escrito a unas tesis, inspiradas por él mismo y escritas por Potier, en contra

de la física de Descartes, y al que éste había respondido en una carta a Mersenne de 29 de julio de 1640.

[253] El rector del Colegio de Clermont, en París, al que pertenecía Potier: ya hemos aludido en nuestra introducción a los esfuerzos de Descartes por mantener buenas relaciones con los jesuitas, sus antiguos maestros, pese a que frecuentemente le irritan con sus ataques.

[254] Si lo meramente dudoso ha de ser negado —dice Bourdin— entonces no se puede ni empezar a hablar. Obsérvese que Bourdin, con toda su pedantería, no carece de agudeza lógica. Pero a Descartes, que practica un método trascendental, esa perspicacia lógica aplicada a tramos aislados de su argumentación le resulta muy irritante: la toma como pura chinchorrería «escolar» frente a las grandes evidencias indiscutibles que harían posible nuestra conciencia.

[255] Malignamente (aunque no sin cierta coherencia), Bourdin le recuerda a Descartes que quien está poniendo el *cogito* por fundamento no sabe aún —pues no lo ha probado— si está despierto o dormido, pues eso ha sido puesto en duda. Descartes *no quiere* que la certeza sea algo «psicológico», pero, como la ha presentado en contextos psicológicos, se halla siempre expuesto a este tipo de objeciones, por parte de quienes no captan el alcance «trascendental» de su postura.

[256] Bourdin sostiene que la duda cartesiana conduce a la negación del principio de no contradicción. Conviene recordar, con todo, que la duda conducía en Descartes a la suspensión del juicio, en tanto no se hallase una verdad segura: la ingeniosidad de Bourdin no está «objetando», pues, gran cosa.

[257] Debe confesarse que, en términos lógicos estrictos, Descartes no contesta a Bourdin, pues da como razón lo que precisamente se trata de probar: que haya alguien «prudente» y despierto. Pero ya sabemos que Descartes no quiere plantear el asunto en esos términos.

[258] Estas «Respuestas» *son de Bourdin:* continúan su texto, y *no responden* a las «Observaciones» que Descartes acaba de hacer; Descartes va intercalando observaciones en un texto *continuo* de Bourdin.

[259] Pero esa *suposición* de lo falso (y no digamos de lo «dudoso») para averiguar lo verdadero está profundamente incrustada en la racionalidad moderna: sólo una mentalidad escolástica como la de Bourdin puede considerar que eso es contrario a la «verdadera filosofía». En términos abstractos, *ex falso sequitur quodlibet* (que es lo que Bourdin está invocando); pero, cuando la «falsedad» es relativa a un contexto real, dinámico, entonces la rígida aplicación de esa regla no es siempre posible. Descartes se irrita contra los análisis lógicos de Bourdin porque, en el establecimiento de sus evidencias, no ha procedido «formalmente» (no ha hecho silogismos, p. ej.), y le parece pedantería escolar la reducción de su argumentación trascendental a enunciados lógicos desmontables. Por decirlo de un modo llamativo (aunque peligroso) diríamos que al «intuicionista» no le satisface que lo traten de un modo «formalista»... Por lo demás, en este punto concreto, Descartes niega que él haya infringido el principio de no contradicción, pues ha recomendado suspender el juicio, y no creer a la vez A y no-A.

[260] Si la duda es coherente —viene a decir Bourdin— debe poner en duda la propia duda, y así, el entendimiento queda definitivamente atascado. Ya sabemos que, para Descartes, la duda no puede proceder al infinito: para saber, no es preciso saber que sé, y saber que sé que sé, etc. La duda se detiene —trascendentalmente— en un punto. Pero Bourdin quiere reglas concretas de uso práctico: no una

«evidencia» intuitiva (trascendental). Por eso no puede «entender» a Descartes.

[261] Silogismo en *Barbara:* aquel de la primera figura (esto es: en el que el término medio va delante del predicado en la premisa mayor, y detrás del sujeto en la menor) cuyas premisas y conclusión son universales afirmativas; ej.: «Si todos los hombres son espíritus puros, y todos los afganos son hombres, entonces todos los afganos son espíritus puros», lo que, en efecto, es un modelo de claridad, acaso no muy equiparable a la afirmación de «soy una cosa compuesta de cuerpo y alma», cuestión harto más confusa, salvo que Bourdín entienda que todo sujeto cognoscente es, p. ej., *naturaliter* jesuita.

[262] Descartes elude por completo la respuesta a una cuestión que, en estricta lógica, no deja de tener su fundamento, y que Bourdin ha planteado teniendo en cuenta ciertos textos *efectivos* de Descartes en la primera meditación. Pero le da «pereza» —diríamos— responder a alguien que sostiene que la duda puede llevarse al infinito.

[263] Quiere decir: que produzca efectos sólo transitorios.

[264] Alusión a la doctrina pitagórica de la metempsícosis: las almas pueden transmigrar de cuerpos humanos a cuerpos animales, y viceversa.

[265] En estricta lógica, no está muy claro que Descartes responda aquí a Bourdin. Para que el ejemplo de la cesta de manzanas se acomodase al problema de que se trata, el *cogito* debería haber sido *una* de esas «verdades supuestas» que son puestas en duda al principio; pero el *cogito* es, como sabemos, una verdad nueva, a partir de la cual (y no como «una más») pueden empezar a construirse las demás. El ejemplo de Descartes es, pues, falaz; pero ya sabemos que no es la estricta «lógica» lo que le importa.

[266] La traducción de Clerselier omite esta cita de «Oviedo» sustituyéndola por «quelques nouveaux auteurs». Naturalmente, el Oviedo mencionado no es la capital del Principado de Asturias, sino el filósofo y teólogo jesuita Francisco de Oviedo (1602-1651), natural de Madrid, profesor en Alcalá, y autor de varias obras que fueron publicadas en Lyon: la primera de ellas (*Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus,* 1640) es la que, sin duda, tiene en mente su no muy adicto *compañero* Bourdin (Cf. Adam-Tannery, VII, p. 606).

[267] Esta última frase da la razón a Descartes, cuando se queja de que Bourdin le atribuye cosas que no ha dicho. La evidencia de «ser pensante» se instala como algo nuevo. Bourdin finge que debo ser algo de lo que *antes* creía para poder decir que «ser pensante» no quiere decir «ser que excluye el cuerpo», pues «antes» creía que el pensamiento era atributo del cuerpo... Y si eso no es así, entonces es que «antes» no se ha puesto en duda todo, pues no se ha puesto en duda que el pensamiento es espiritual. Y así, el método metafísico de Descartes sería lógicamente contradictorio. Bourdin procede siempre igual.

[268] Es decir: «él mismo lo dijo» (*magister dixit,* en suma): Diógenes Laercio (VIII, 46) ha conservado la memoria de esta reverente práctica discipular.

[269] Epidicus, personaje de la comedia de Plauto que lleva tal nombre por título; Pármeno, nombre de un personaje de la *Hécyra,* y de otro de *El Eunuco,* de Terencio.

[270] Este «sí quiero» responde a la pregunta con la que había quedado interrumpido el discurso de Bourdin, antes de las últimas observaciones de Descartes.

[271] Resulta curioso que un personaje tan torrencialmente verboso como el Padre Bourdin reproche a nadie lo de «prodigar palabras».

[272] Bourdin insiste en su, en el fondo, eterno argumento: si la duda se toma en serio, afectará al propio *cogito*. Quien dice que «pues pienso, existo» no ha probado nunca que haya dejado de soñar. Ahora bien, *si* supongo eso, entonces mi conciencia entera se desmorona.

[273] Bourdin, como ya vimos, distingue entre «espíritu» y «alma» (*mens* y *animus*, respectivamente). Y está acusando implícitamente a Descartes de efectuar una distinción dentro de un compuesto (el humano) sin conocer bien *previamente* el compuesto. Esta manera de proceder es ajena a la cartesiana.

[274] Con estas consideraciones, Bourdin se incorpora a la rica y antigua historia de las «paradojas semánticas», que él describe como «círculos viciosos», y por eso le reprocha a Descartes haber incurrido en una paradoja de esa clase, porque dice «no hay nada». Pero la duda de Descartes trasciende ese «sentido ordinario» del lenguaje, pues, en su duda, lo profundo es que es *la propia lógica* la que está en tela de juicio; Bourdin no parece entender eso.

[275] Es decir: «no sabéis *qué* sois, pero sí sabéis *que sois*», está diciendo Bourdin.

[276] Bourdin insiste *ad nauseam* en lo mismo: si hay duda verdadera, no hay nada que decir, y si hay algo que decir, no hay duda verdadera.

[277] Este y los que siguen son aforismos escolásticos, que Bourdin emplea un poco *ad terrorem*, desfigurando el pensamiento de Descartes para adaptarlo a ellos.

[278] La triunfal conclusión de Bourdin depende —nótese— de que sigue suponiendo (para variar) que la duda persiste indefinidamente, incluso tras el *cogito*. Sigue creyendo que Descartes ha llegado a sus conclusiones empleando silogismos, y no es así.

[279] Una vez más, para Descartes es la evidencia *ultima ratio*, que anula hasta el problema de si se duerme o no cuando se tiene.

[280] Descartes reitera que hay un «ser» *del conocer:* que las consecuencias contenidas en ideas correctas no son «ficciones», sino «realidades ideales».

[281] Que lo ha sido, desde luego, muy pocas veces, pues el método metafísico de Descartes no procede por silogismos: el *ordo inventionis* no es un orden «deductivo» (tampoco «inductivo», sino una estrategia intuitiva que acopla las ideas de diversas maneras, según el último criterio de la evidencia).

[282] Estas «Respuestas» son la reanudación del texto de Bourdin.

[283] Bourdin querría que Descartes hubiera razonado de modo lógico-deductivo. Deseando eso, se cierra el camino para entender a Descartes. Lo mismo diríamos para la respuesta siguiente.

[284] Pero precisamente en eso está la importancia del planteamiento de Descartes: en que pone en tela de juicio hasta la lógica, en que hace temblar los cimientos de la conciencia (aunque sea para reafirmarlos luego).

[285] Bourdin inaugura aquí la tradición «interpretativa» según la cual Descartes sería banal: banalidad surgida al repetir sus «frases célebres» *aisladas*, uso que ha llegado a nuestros días.

[286] En esta serie de oposiciones, «pecar por comisión» se opone a (respuesta siguiente) «pecar por omisión», como lo positivo a lo negativo (es terminología teológica tradicional).

[287] Estas últimas palabras son, evidentemente, de Descartes.

[288] La parábola apunta aquí a los alumnos de Bourdin, como Potier que, según hemos dicho, había atacado ya a Descartes.

[289] Como subraya Alquié (ob. cit., II, p. 1051, nota 1), la argumentación de Descartes es *aquí puramente retórica: el mero* hecho de existir las *Meditaciones* no prueba la solidez de éstas del mismo modo que la existencia de la capilla prueba la solidez de la construcción... Resta por saber si Bourdin merece otro tipo de respuesta.

[290] Descartes vuelve a decirnos que la probabilidad y el error son equiparables.

[291] Esta «recomendación a su superior» se efectuará en la *Carta al Padre Dinet* que, como decimos en la introducción, viene en la edición latina tras estas séptimas objeciones y respuestas, y que no podemos incluir en nuestra edición por razones de espacio. En ella compara al Padre Dinet (cf. Adam-Tannery, VII, p. 565) con una especie de variz que le ha salido a la Compañía de Jesús, por cuya variz, desde luego, no ha de juzgarse la bondad de la Compañía entera, pero que acaso podría dañar el prestigio de ésta. Acusa a Bourdin de retrasar el progreso de la verdad, con su celo impertinente y su mala fe, que le hacen obstruir la difusión de los *Meteoros* y otras obras cartesianas. Y sigue luego haciendo protestas, dirigidas a obtener la benevolencia de la Compañía, en el sentido de que su obra filosófica y científica no hace peligrar la fe, etc.

VARIANTES

ENTRE EL TEXTO LATINO Y EL FRANCES

PREFACIO

(1) Texto latino: «famam *ingenii* aucupantur». Texto francés: «se voulant acquerir la reputation de *forts esprits*». La versión francesa refuerza ideológicamente el texto de Descartes: *fort esprit* vale por «libertino» (lo que es mucho *más* que «hombre de ingenio»). *Hemos seguido el latín.*

MEDITACIONES METAFISICAS

(1) Latín: *mentem autem ex natura sua esse immortalem.* Francés: *mais que l'esprit, ou l'ame de l'homme (ce que ie ne distingue point) est immortelle de sa nature.* La traducción explica el texto latino; la «inmortalidad», con todo, nunca estará tan clara como la «distinción».

(2) Todo lo que va entre paréntesis es añadido de la traducción francesa. Añadido no irrelevante: al decir que la idea en nuestra mente «participa por representación de tantos grados de perfección» subraya su carácter de «efecto», dice que la «realidad objetiva» de la idea le viene de su participación en el ser perfecto de Dios, y así, tiende a avecinar aún más la prueba a una «prueba por los efectos», como las tomistas. Sin el paréntesis, Descartes dice que *la idea* es tan perfecta («tiene tanta realidad objetiva») que debemos pensar que viene de un ser perfecto, lo cual es hacer una variación sobre el argumento ontológico; con el paréntesis, se dice que, al participar de Dios, es claro que Dios es su *causa*. Sobre todo este tema, véanse meditaciones tercera y quinta.

(3) Latín: «*quisnam* sim ego» (*quién* soy); francés: «*ce que* ie suis» (*qué*, o *lo* que soy). Seguimos el francés, por las razones dadas en la introducción. Inmediatamente, en el propio texto latino, Descartes reitera la pregunta empleando *quidnam*, y no *quisnam*. G. Morente prefiere traducir «*quién* soy» (p. 99).

(4) «O la acción por cuyo medio la percibimos» es adición de la traducción francesa. El texto latino dice *ejus perceptio*, sin más. La versión francesa subraya el papel activo del pensamiento, más *real* que el cuerpo. G. Morente no sigue la traducción francesa (p. 104).

(5) Como ya ocurrió antes, la aclaración a partir de «es decir...» es añadido de la traducción francesa, que complica la distinción entre realidad *objetiva* y *formal* de manera que (nos parece) tiende a ser más «realista». Como dice Alquié (ob. cit., II, p. 438, nota 1), aquí la «realidad objetiva» es más bien «realidad representada» que «representación de la realidad».

(6) Latín: «quae est *in idea*» (singular). Francés: «dans *ces idées*» (plural). Hemos preferido el latín, que sigue mejor el orden lógico de la argumentación: es la *última idea* de la serie la que debe tener una causa en la que se contenga formalmente lo que en esa idea (compendio de la serie) está sólo objetivamente. G. Morente (p. 111) prefiere el plural.

(7) El paréntesis es añadido «pedagógico» de la traducción francesa. G. Morente no lo incluye (p. 113).

(8) *Si i'estois independant de tout autre:* adición (afortunada) de la versión francesa: da relieve al carácter de «conciencia posiblemente *envuelta por otra*» que la conciencia humana tiene.

(9) *Ausquelles i'aspire, et dont ie trouve en moy les idées,* es añadido de la traducción francesa, que expresa así mejor la vinculación entre Dios y mi conciencia.

(10) Latín: ... *ad illud veluti inspiciendum;* francés: *à le considerer.* Seguimos el latín, mucho más expresivo.

(11) *Purae Matheseos,* dice el texto latino, que seguimos. El francés dice, restrictivamente, *de la Geometrie:* a él se atiene G. Morente (p. 136).

(12) El paréntesis es añadido de la traducción francesa.

(13) *Et distinctes de moy,* añade el francés, y muy extrañamente: pues dichas facultades, si son propias del pensamiento, no se «distinguen» de mí, que soy pensamiento. Otra cosa es que puedan concebirse, en algún sentido, aparte. Aquí hay ambigüedad.

(14) El último párrafo es muy distinto en latín y en francés. No sólo porque el paréntesis («para hablar en términos de la Escuela») sea un añadido: eso no tiene importancia. Pero sí la tiene que el latín diga, simplemente, *unde percipio illas a me, ut modos a re, distingui* (es decir: «por donde concibo que las tales son distintas de mí, como los modos lo son de la cosa»), mientras que el francés dice *d'ou ie conçoy qu'elles sont distinctes de moy, comme les figures, les mouvemens, et les autres modes ou accidens des corps, le sont des corps mesmes qui les soustiennent.* El texto francés sugiere un paralelismo «extensión-pensamiento» que el texto latino, más sobrio, no sugiere. Con todo, seguimos el francés (a diferencia de G. Morente, p. 140) pues creemos que una adición tan larga tuvo que merecer la aprobación *meditada* de Descartes.

(15) *Fieri non possit,* dice el latín, que seguimos aquí frente al francés *il* (i. e., Dios) *n'a point permis que...*, lo cual «personaliza» más a ese Dios que en este momento aparece tan «impersonal».

OBJECIONES Y RESPUESTAS

(1) Francés: *non point à dessein de les comprendre, mais plustost de les admirer.* Latín: *illasque non tam capere quam ab ipsis capi.* La versión francesa parece insinuar un contexto más «religioso ordinario» que el latín.

(2) Esta frase es adición del francés, que refuerza el carácter «suprarracional» de la comprensión divina.

(3) El latín dice sólo «metafísicas». Lo de «inmateriales» es añadido del francés, que intenta reforzar el carácter «espiritual» del tema. Pero lo mismo podría haberse dicho, p. ej., de la *lógica*, en algún sentido.

(4) Donde el francés dice *et fait voir comment les effets dépendent des causes,* el latín dice sólo *tamquam a priori.* El francés «explica» la expresión latina.

(5) Francés: *La synthese, au contraire, par une voye toute autre, et comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu'elle contient soit souvent aussi des effets par les causes)...* Latín: *Synthesis e contra per viam oppositam et tamquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa)...* El francés vuelve a «explicar» las expresiones latinas.

(6) Este último párrafo sustituye, en la versión francesa, a otro más largo de la latina, en el que Descartes previene al lector contra el «espíritu de contradicción» por sistema (Cf. Adam-Tannery, VII, p. 159). Seguimos el texto francés.

(7) Latín: *conscii;* francés, *connoissans,* versión notoriamente infiel, que no seguimos.

(8) En latín, dice que llama *mens* a esa substancia pensante, y que tal nombre es preferible al de *anima,* el cual es equívoco porque «a menudo es tomado por una cosa corpórea» *(saepe pro re corporea usurpatur).* El francés, al traducir *mens* por *esprit,* afirma que es *esprit* lo equívoco, y explica por qué: nuestra traducción conserva el equívoco del francés (también en castellano de la época se habla de «espíritu del vino», etc.)

(9) Francés: «*doivent avoir* esté creez». Latín: «fieri possint». Seguimos el latín, pues el francés modifica peligrosamente el sentido.

(10) Desde «suelen tacharla...» traducimos el texto francés; pero el latín es más claro y duro: *et saepe in illud eo acrius invehuntur, quo verius et majoris momenti esse putant; quodque rationibus refutare non valent, Sacris Scripturis ac veritatibus fidei adversari absque ulla ratione affirmant.*

(11) Latín dice *etheris* donde el francés dice *air;* traducimos «éter» por no usar una palabra semejante a la de «viento», que acaba de emplear.

(12) Francés: «que celle qu'on nomme en l'ecole *distinction de raison*», donde el latín dice sólo «plus quam *consideratione distincta*». El francés explica quizá demasiado técnicamente lo que el latín dice.

(13) El «movimiento» es añadido de la traducción de Clerselier.

(14) *Et que vous voulussiez tomber d'accord de mes principes* es traducción de Clerselier que altera el sentido del latín: *neque tu ipse satis capere.* «Y si no lo supierais ya de sobra», habría que decir, lo que es bastante distinto.

(15) Seguimos el latín *(omnia)* y no el francés *(beaucoup de choses);* obviamente, no es lo mismo.

(16) A partir de «y otros, por fin, se han dejado...», Clerselier, presa de un desmesurado impulso retórico, inventa esto: *et enfin que d'autres ayent laissé emporter leur esprit à toutes ces extravagances et imaginations touchant la divinité qui ont regné parmi l'ignorance du paganisme,* donde el latín dice, escuetamente, *et quae sunt alia nimis vulgaria.*

(17) El francés dice «comme *une forme ou un acte,* par lequel...», donde el latín dice sólo «ut *illud,* quo...»

(18) *D'entre l'esprit ou l'ame de l'homme et le corps,* reza el texto francés, olvidando que Gassendi está llamando «espíritu» a Descartes; así, el latín dice *inter te et corpus,* lo que seguimos.

(19) Preferimos el latín (*in quo... principium petitur*), al ambiguo francés *en quoi... vous retombez dans la premiere difficulté.*

(20) Todo el paréntesis es añadido del francés, y no muy afortunado, pues parece reintroducir la inteligibilidad desde nuestro punto de vista en la inteligibilidad en sí (conocimiento adecuado).

(21) Los dos paréntesis, tras *secundum fieri* y *secundum esse* son aclaraciones del traductor Clerselier.

(22) Estas dos paráfrasis traducen los escuetos *in fieri* e *in esse* latinos.

(23) Latín: «manum *pectori* admovens»; francés: «mettant la main *à la conscience*». Seguimos el latín, por no «traducir» vanamente la alegoría.

(24) El latín es un poco más complicado; en vez de *qu'il renverse tous avec le souffle de sa parole,* dice *quos omnes novus Pyrgopolinices difflat spiritus,* y aquí una cita: *«quasi ventus folia, aut panicula tectoria» (sic,* por *paniculam tectoriam),* en alusión al *Miles gloriosus* de Plauto, I, 1, 17.

(25) En francés dice (y de él traducimos) *et que dans un homme de sa profession on ne soupçonne pas pouvoir estre fausse;* el latín es más enérgico: *quae, in viro pietatem et charitatem Christianam peculiariter professo, tanta, et tam sine pudore, de re falsa esse nunquam putabatur.*

(26) «Uti *filiolam*... tuam», dice el latín, que seguimos, y en masculino, pues «método» es masculino en castellano (y así lo hacemos concordar con «hijito», y no «hijita»). El francés dice, demasiado neutramente, «comme vostre propre *production*».

(27) El latín dice *stylobatam et columnam.* El francés, *la patte et la base de ma colonne.*

ESTE LIBRO
SE ACABO DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES
DE CLOSAS ORCOYEN, S. A.
EL 9 DE DICIEMBRE DE 1977

SE ENCUADERNO EN
S. A. INDUSTRIA DEL LIBRO

